INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREŞTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

formare pentru slujire





JURNAL TEOLOGIC

Volum 5, 2006

Adresa redacţiei
Str. Berzei, nr. 29, Bucureşti, sect.1, 010251, România
tel. 021-3159108, fax 021-2249249, e-mail: jurnalteologic@gmail.com
Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacţiei. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se aşteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar baptist şi să constituie o contribuţie în domeniul teologic abordat.
Colectivul de redacţie va analiza fiecare contribuţie şi contributorii vor fi informaţi dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Publicată în 2006 de:
Editura Ema
Braşov

Cuprins

Daniel Mariş
Bazele Vechi Testamentare ale evanghelizării creştine 4

Ioan Străinescu & **Ben Oni Ardelean**
Înfiinţarea unei organizaţii neguvernamentale – ONG, susţinută de Biserică 22

Isidor Mărtincă
Locul şi rolul creştinului într-o lume indiferentă din punct de vedere religios 43

Sorin Sabou
Moartea faţă de lege – spre o nouă hermeneutică 67

Daniel Gherman
Elemente cochmatice în textele Vechiului Testament 79

Silviu Tatu
Vis şi vedenie în tradiţia biblică şi orientală 87

George Dumitraşcu
Criticismul şi hermeneutica feministă 99

Teofil Colda
Mesianismul în perioada romană... 110

Octavian Baban
Reflecţii asupra locului Bibliei şi a traducerilor ei în mărturia şi viaţa Bisericii Baptiste 130

Bazele Vechi Testamentare ale evanghelizarii crestine

Lector dr Daniel Mariş
Facultatea de Teologie Baptistă,
Universitatea din Bucureşti

1. Terminologie si definitii

1.1 Definitia evanghelizarii crestine

Evanghelismul reflecta natura esentiala a lui Dumnezeu. Datorita dragostei si harului Sau, Dumnezeu doreste salvarea rasei umane cazuta in pacat, si impacarea lumii cu El. Daca Dumnezeu se reveleaza ca un Dumnezeu plin de dragoste si har, atunci si crestinii si bisericile crestine trebuie sa fie pline de dragoste si har. Biserica trebuie sa proclame ca Dumnezeu a impacat lumea cu Sine prin jertfa lui Isus Hristos.

Termenul *evanghelism,* provine din limba greaca, de la cuvantul *euanggelion,* care inseamna veste buna. A evangheliza inseamna asadar, a anunta vestea buna.

Mark Terry, noteaza ca sunt multe definitii moderne ale evanghelismului, datorita numarului mare de carti care au fost scrise despre acest subiect, in ultima perioada.[1] Terry subliniaza ca exista o legatura directa intre modul in care este definita evanghelizarea si modul in care se face evanghelizare.

Din definitiile analizate de acelasi autor, se desprind cel putin trei tendinte in evanghelizare. In ultimii ani Consiliul Mondial Ecumenic a introdus conceptul evanghelizarii prin prezenta. Acest mod de a defini evanghelizarea sustine ideea ca, mentinerea unei biserici sau institutii crestine intr-un anumit loc, este in sine evanghelizare. O consecinta inevitabila a acestui mod de a defini evanghelizarea, este accentul din ce in ce mai scazut pe care aceasta institutie crestina il pune asupra marturiei verbale a evangheliei.[2]

John R. Stott si altii au definit evanghelismul in termenii proclamarii. Ei considera ca responsabilitatea bisericii este de a proclama cu claritate evanghelia si de a astepta rezultate de la

1 John Mark Terry, *Church Evangelism*, (Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tenessee, 1997), p.2
2 John Mark Terry, *Church Evangelism*, p. 2

Dumnezeu.[3]

Miscarile crestine orientate spre cresterea bisericii, accentueaza asupra persuasiunii, in definirea evanghelizarii. Promotorii acestor miscari considera ca crestinii ar trebui sa faca tot ceea ce este posibil si correct din punct de vedere etic, pentru a-i determina pe oameni sa-l accepte pe Isus Hristos.[4]

Fiecare definitie a evanghelizarii dezvaluie nu doar anumite lucruri despre teologia bisericii respective, ci si modul in care aceasta va aborda lucrarea de evanghelizare.

Iata cateva definitii reprezentative ale evanghelismului.

William Temple: "Evanghelismul este castigarea oamenilor in asa fel incat ei sa-l accepte pe Hristos ca Domn si Mantuitor personal astfel incat ei sa se predea in slujba lui si sa-l slujeasca in partasia bisericii."

John Stott: "Evanghelismul inseamna anuntarea sau proclamarea vestii bune a lui Isus Hristos."

C. E. Autrey: "Evanghelismul este marturisirea evangheliei cu sufletul inflacarat si predicarea si invatarea cu scopul express de a face ucenici din cei ce asculta evanghelia."

Delos Miles: "Evanghelismul este a fi, a face si a spune evanghelia imparatiei lui Dumnezeu astfel incat prin puterea Duhului Sfant, personae individuale sau grupuri intregi sa fie convertite la Domnia lui Hristos."

Peter Wagner: "Evanghelizarea este cautarea si gasirea celor pierduti, cu scopul de ali se prezenta efficient evanghelia si a-i determina sa devina ucenici ai lui Hristos, membrii responsabili ai bisericii sale."

Declaratia de la Lausane: "Evanghelismul este in esenta proclamarea lui Isus Hristos, cel istoric, biblic, cu scopul ca oamenii sa vina la el in mod personal si sa se impace cu Dumnezeu"

John Mark Terry: "Evanghelizarea este prezentarea lui Isus Hristos in puterea Duhului Sfant astfel incat oamenii sa devina ucenicii Sai."

1.2 Definitia misiunii

Atat evanghelizarea cat si misiunea se preocupa de modul in care cei necredinciosi pot fi ajutati sa creada in Isus Hristos. Desi amandoua activitatile se aseamana, intrucat amadoua implica predicare

3 John Mark Terry, p. 3
4 John Mark Terry, p.3

si marturisire, contextul lor este diferit. Misinea implica trecerea granitelor geografice, culturale si lingvistice pentru a comunica evanghelia in timp ce evanghelizarea este de cele mai multe ori marturisirea evagheliei in cultura proprie. Orice lucrare de misiune include si evanghelizare dar nu orice evanghelizare este misiune. Desi toti crestinii trebuie sa depuna marturie nu toti sunt chemati sa devina misionari.

Asa cum subliniaza David J. Bosch, credinta crestina este in mod intrinsec o credinta misionara.[5] Misiunea crestina, exprima relatia dinamica, dintre Dumnezeu si lumea creata, portretizata mai intai, in istoria legamantului cu Israel, iar mai apoi, la modul superlativ, in intruparea Fiului Sau.[6]

Bosch subliniaza ca este important sa se faca o distinctie clara intre *misiune* si *misiuni.* Misiunea se refera la *missio Dei* (misiunea lui Dumnezeu). Ea cuprinde, descoperirea de sine a lui Dumnezeu, dragostea lui pentru lumea creata, si implicarea Lui in lume. Lumea devine in acest context, teatrul lui Dumnezeu, astfel ca dragostea si atentia lui Dumnezeu sunt indreptate in mod special catre lume, iar biserica are privilegiul de a se participa alaturi de Dumnezeu in aceasta misiune.[7]

Pe de alta parte expresia *misiuni (missiones ecclesiae)*, se refera la forme particulare de activitate a bisericii, in diferite timpuri, locuri si pentru diferite nevoi.

1.3 Relatia dintre misiune si evanghelizare

Asa cum noteaza Edward R. Dayton si David. A. Fraser , evanghelismul este parte din misiunea Bisericii. Biserica este agentul si semnul imparatiei lui Dumnezeu in lume. Prin urmare Biserica este trimisa in lume ca sa-i slujeasca pe toti oamenii si sa arate compasiune fata de cei in nevoi.[8]

In opinia autorilor de mai sus misiunea, ca participare in *Missio Dei,* este o realitate mai mare decat evanghelismul. Ei afirma:

> Ori de cate ori Biserica atinge lumea prin slujire si ingrijire, evanghelizare delicate, opozitie profetica fata de nedreptate si

---

5 David J. Bosch, *Transforming Mission* (Orbis Books, New York, 1991), p. 8
6 David J. Bosch, p. 9
7 David J. Bosch, p. 10
8 Edward R. Dayton/David A. Fraser *Planning strategies for world evangelization* (Wm. B Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1980), p. 70

identificare cu suferintele altora, ea este angajata in misiune.[9]

Dar tot atat de adevarat este si faptul ca, Evanghelismul este componenta centrala atat a misiunii cat si a bisericii. Se poate spune ca Biserica inceteaza sa mai participe in *Missio Dei* atunci cand inceteaza sa se mai implice in evanghelizare.

Dayton si Fraser formuleaza cateva premise importante pentru intelegerea si mai clara a relatiei dintre misiune si evanghelizare. Iata cateva din ele:

1. Misiunea isi are izvorul in Dumnezeu. Misiunea bisericii este misiunea lui Dummezeu.
2. Pentru a intelege cu adevarat natura bisericii trebuie sa intelegem misiunea ei.
3. Natura intrinseca a bisericii este misionara deoarece biserica este trimisa in lume de Dumnezeu. De fapt in centrul ei se afla un Dumnezeu care se descopera pe sine, se daruieste pe sine si care si-a trimis in lume pe singurul Sau Fiu. Multi scriitori crestini considera ca misiunea este centrul vital al Bisericii. Emil Brunner descrie cel mai bine acest lucru: „Biserica exista prin misiune dupa cum focul exista prin ardere."[10] Biserica se confrunta cu intreaga lume in toate aspectele ei, istoric, social, spiritual si de aceea trebuie sa cuprinda toate aspectele legate de misiune. Cu alte cuvinte asa cum mentioneaza si Miller, „Misiunea nu este o functie speciala a unei parti din Biserica. Este trupul lui Hristos exprimand preocuparea lui Hristos fata de intreaga lume."[11]

4. Misiunea este o realitate mai mare decat evanghelizarea. Cu toate acestea atunci cand biserica inceteaza evanghelizarea ea inceteaza sa mai participe in misiune.

Asa cum subliniaza Edward Dayton, in generatia de azi, in care tot mai multe organizatii misionare se implica in dezvoltarea unor proiecte diferite, este absolut necesara o intlelegere a relatiei dintre misiune si

9 Edward R. Dayton/David A. Fraser, p.70
10 Emil Brunner, citat de Edward R. Dayton si David A. Fraser in *Planning Strtegies for World Evangelization,* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1980), p. 59
11 Miller, 1957, p.69

evanghelizare. Valoarea acestei relatii poate fi perceputa in doua dimensiuni: prima este interactiunea dintre oameni, iar cea de-a doua este desoperirea semnificatiei vietii in persoana lui Hristos.

Evanghelismul biblic incepe in punctul nevoii oamenilor dar nu epuizeaza toate scopurile cu care Dumnezeu si-a trimis Fiul in lume (Ioan 20:21).

Un alt punct de vedere, demn de retinut este cel al lui John Driver, exprimat in lucrarea *Messianic Evangelization*.[12] Dupa ce aduce mai multe argumente in favoarea folosirii termenului *evanghelizare* si nu *evanghelism*, in lucrarea amintitita, el observa ca in unele cercuri evanghelice se poate observa o tendinta de separare mai degraba fortata, intre evanghelizare si misiune.

Evanghelizarea este perceputa in principiu, ca activitatea de raspandire a evangheliei prin proclamare verbala sau chemarea oamenilor de a-l accepta personal pe Hristos ca Mantuitor. Pe de alta parte, misiunea este intealeasa ca un concept mult mai comprehensiv. Ea cuprinde intreaga activitate a lui Dumnezeu de mantuire a lumii si participarea directa a bisericii la aceasta lucrare.[13]

Desi atat evanghelizarea cat si misiunea se refera la lucrarea lui Dumnezeu de mantuire a lumii, ele sunt distincte. Asa cum noteaza acealasi autor, se poate intelege nevoia unei distinctii intre evanghelizare si misiune mai mult din punctul de vedere al unei analize logice. Se pare insa ca din punct de vedere biblic cele doua sunt inseparabile.

Cel mai elocvent exemplu in acest sens este al Domnului Isus. Din Evanghelii, reiese clar ca Domnul Isus, a inteles ca el a fost trimis de Tatal. Dar la fel de clar este si faptul ca Domnul Isus a venit in lume facand evanghelizare. Mai mult, el si-a trimis ucenicii asa cum Tatal l-a trimis pe El. Iar acestia s-au implicat in primul rand in evanghelizare.

A insista prea mult asupra distitinctiilor de genul: trimitere (misiune) si predicare (evanghelizare), ar putea deschide usa pentru dihotomii nebiblice de genul: prezenta si proclamare, slujire si evanghelism, fapte si cuvinte, traire si actiune. In contextul Scripturii, evanghelizarea nu este separata de faptele autentice ale neprihanirii.

Driver enumera cateva motive pentru care termenul *evanghelizare* este mai potrivit decat *evanghelism* in analiza raportului dintre misiune

---

12 Wilbert R. Shenk ed., *The Transfiguration of Mission* (Herald Press, Scotdale, Pennsylvania), p.218

13 John Driver, *Messianic Evangelization,* cap. 8 in *The Transfiguration of Mission* , ed. Wilbert R. Shenk, p. 218

si evanghelizare. In opinia lui Driver, termenul *evanghelism* are mai degraba un inteles tehnic.

Driver remarca in primul rand faptul ca, in istoria bisericii termenul *evanghelism* se refera in mod concret la o miscare de trezire spirituala care s-a dezvoltat in special in Spania si in Italia intre anii 1500-1542, cand a fost zdrobita de inchizitia papala. *Evanghelismul Catolic*, asa cum a fost numita aceasta trezire, a fost mai degaraba o miscare etica decat dogmatica, cu radacini in pietismul medieval care a redescoperit relevanta Evangheliei pentru biserica Crestina.[14]

In al doilea rand, Driver subliniaza ca in limba engleza “evangelization” (trad. evanghelizare), descrie mult mai bine ideea actiunii si a participarii intr-un proces dinamic, decat termenul “evangelism” care este static.[15]

Cel de-al treilea argument pe care il aduce Driver este ca, termenul *evanghelism* contine implicit ideea metodologiei, prin care este proclamata evanghelia, folosind mijloace ca: predicarea, predarea unor studii biblice sau programe de vizitare a familiilor.[16]

Uneori, bisericile in dorinta de a-si imbunatatii strategia si tehnicile de evanghelizare, au compromis esenta lui *euannghelion.* In mod cocret, se poate constata ca unele practici moderne de evanghelizare sunt foarte asemanatoare cu prozelitismul, practicat de Iudaismul primului secol si condamnat vehement de Domnul Isus (Matei 23:15).

Driver considera ca folosirea termenului *evanghelizare* in acest context, recupereaza si reda o imagine biblica a “vestii bune”, atat din punct de vedere al substantei cat si din punct de vedere al comunicarii evangheliei.[17]

2. Dumnezeul trinitar al Bibliei si evanghelizarea

Asa cum remarca, Lewis Drummond, adevarata evanghelizare este inradacinata in ceea ce este eternul Dumnezeu trinitar.[18] Kuiper descrie si mai bine acest adevar:

---

14 John Driver, *Messianic Evangelization,* cap 8 in *The Transfuguration of Mission*, p. 217

15 John Driver, *Messianic Evangelization,* cap.8 in *The Transfiguration of Mission,* p. 217

16 John Driver, in cap.8 in *The Transfiguratuion of Mission*, p. 217

17 John Driver, chap. 8, in *The Transfiguration of Mission*, p.217

18 Lewis A. Drummond, *Mesajul Crucii*, (Editura Institutului Biblic Emanuel din Oradea, 2001), p. 101

> In acest plan, Dumnezeu Tatal este cel care si-a trimis Fiul in lume ca s-o mantuiasca, Dumnezeu Fiul a venit de buna voie in lume pentru a se invrednicii spre mantuire prin ascultarea Lui pana la moarte, Dumnezeu Duhul a aplicat practice mantuirea pacatosilor, implantand in ei harul innoitor.[19]

Daca evanghelizarea incepe si sfarseste in inima lui Dumnezeu este evident ca planul mantuirii trebuie perceput ca fiind centrat in Dumnezeu si nu in om. Intelegerea naturii lui Dumnezeu, a calitatilor lui care-l fac diferit de creatia sa, determina o acivitate evanghelistica, caracterizata de "substanta" si "stabilitate".

3. Bazele misunii si evanghelizarii in Vechiul Testament

J.H. Bavinck, un teolog olandez, care a petrecut multi ani ca misionar, a facut urmatoarea observatie:

> La prima vedere, Vehiul Testament pare sa ofere foarte putin ca baza pentru ideea misiunii…Totusi la o cercetare mai atenta, se poate observa ca viitorul natiunilor este un punct major in Vechiul Testament…Nici nu ar putea fi altfel, deoarece de la prima pagina si pana la ultima Biblia are in vedere intrega lume, iar planul divin de salvare este dezvaluit intregii lumi.[20]

Bavinck scoate in evidenta ca fara Geneza 1:1 nu ar fi existat Matei 28:19-20. Dumnezeu care l-a trimis pe Fiul Sau in lume pentru ca lumea sa fie mantuita prin El, este Cel ce a creat cerurile si pamantul, si pe om dupa chipul si asemanarea Lui. Dumnezeu vrea ca toate natiunile sa i se inchine doar Lui. Chemarea lui Avram si a urmasilor lui, poporul Israel in Vechiul Testament, a fost parte din planul lui Dumnezeu de aduce binecuvantarea si mantuirea peste toate neamurile pamantului. (Geneza 12:3). De asemenea existau suficiente indicii in cartile profetice ale Vechiului Testament ca, intr-o zi neamurile se vor intoarce la Dumnezeu.

Acest lucru a fost exprimat mult mai simplu de mentorul lui Roger S. Greenway: „Daca vrei sa evanghelizezi un hindus sau

---

19 R.B. Kuiper, *God-Centered Evangelism,* (London: The Banner of Truth, 1966) p. 13, citat de Drummond in *Mesajul Crucii* la p. 101

20 J.H. Bavinck , *An Introduction to the Science of Missions* (Prezbiterian &Reformed Publishing CO., Philipsburg, New Jersey, 1960), p.11

un Budist, trebuie sa incepi cu Geneza 1-3. “[21]

3.1 Revelatia si caracterul ei universal

Domnul Isus Hristos si-a raportat in mod constant mesajul si lucrarea dar si persoana Sa, la Vechiul Testament. Invatatura lui nu a contrazis si nici nu a desfiintat ci dimpotriva, a imbogatit, a transformat si a dat o valoare deosebita Vechiului Testament.

El insusi a pretins a fi implinirea Vechiului Testament. In El vechea invatatura a culminat si ajuns la o finalitate. El a implinit Legea si proorocii. Intrebarea principala este: A gasit el o baza pentru misiune in Vechiul Testament?

Asa cum subliniaza George Peters, din pacate VT a fost interpretat adesea in termeni nationalisti sau dintr-un punct de vedere legalist.[22] De aceea el propune o privire de ansamblu asupra primelor 11 capitole din Geneza, urmarind cu prioritate aspectele care pot fi considerate elemente de baza pentru misiune si evanghelizare, in primele 11 capitole din Biblie. Asa cum subliniaza acelasi autor primele aceste 11 capitole din Geneza, apartin intregii umanitati.

Aici este anuntata pentru prima data *protoevanghelia* (geneza 3:15); iar aceasta va deveni, datorita caracterului ei universal, lait motivul Vechiului Testament care avea sa se implineasca in *intrupare-noartea-invierea* Domnului Isus.

3.2 Protoevanghelia

Primele 11 capitole au un caracter universal si scot in evidenta caracterul misionar al Vechiului Testament.

Promisiunea unui Rascumparator din Geneza 3:15 este valabila pentru intreaga rasa umana si de aceea poarta in ea speranta pentru toti oamenii. Protoevanghelia scoate in evidenta cateva adevaruri cu caracter universal:

1. Mantuirea este lucrarea lui Dumnezeu. El este Initiatorul, Originatorul si Desavarsitorul mantuirii. Adevarul acesta respinge umanismul si orice alta filozofie care promoveaza idea ca omul se poate mantui pe sine.

2. Mantuitorul il va distruge pe Satan, vrajmasul omului. In cele din urma Dumnezeu va truimfa. Acest adevar respinge teoria dualismului

---

21 Rogers Greenway, *Go and make disciples*, p.29

22 George W. Peters, *A biblical Theology of Missions* (Moody Bible Institute, Chicago, 1972), p.83

religios dar si teoria ciclurilor istorice atat de des intalnita in religiile orientale.

3. Mantuirea va avea un efect asupra asupra intregii rase umane desi nu toti oamenii vo fi mantuiti, rasa umana prin cei mantuiti va fi salvata de la distrugere.

4. Mantuirea va veni printr-un Mijlocitor care in mod organic este legat de rasa umana. Este singurul pasaj din Scriptura in care se vorbeste despre *samanta femeii*.

5. Mantuirea este legata de suferinta Mantuitorului, textul din Geneza afirmand ca diavolul va zdrobi calcaiul acestuia.

6. Mantuirea va fi experimentata de-a lungul istoriei dupa cum si caderea in pacat a avut un effect asupra istoriei.

Universalitatea protoevangheliei este esentiala pentru Vechiul Testament. Acesta este laitmotivul soteriologic al Vechiului Testament dar si cheia hermeneutica pentru interpretarea Vechiului Testament. George Peters considera ca protoevanghelia poate fi considerata steaua calauzitoare pentru istoria si profetia Vechiului Testament pana la implinirea acestora in Hristos, samanta femeii.[23]

3.3 Legamantul cu Noe

Universalitatea protoevangheliei este continuata de legamatul pe care Dumnezeu il incheie cu Noe. Textul biblic este sufficient de clar cu privire la faptul ca Dumnezeu a facut un *legamant cu Noe si fii sai.* (Geneza 9:1,8-9). Folosirea pluralului de mai multe ori in cazul acesta, denota caracterul universal al acestui legamant. Datorita acestui fapt legamantul lui Dumnezeu cu Noe si fiii sai include toate natiunile. Se poate afirma, pe buna dreptate, ca nu exista nici un trib care san nu fie inclus in acest legamant.

Relatarea biblica despre raportul lui Dumnezu cu rasa umana in perioada inceputurilor, se incheie cu tragedia de la Turnul Babel. Acesta a fost locul in care Dumnezeu a intervenit, incurcand limbile si determinand dispersarea oamenilor pe intreg pamantul. Desi acest lucru a distrus oarecum unitatea rasei umane, se poate spune ca un singur lucru a ramas neschimbat, in urma acelui eveniment. Dorinta lui Dumnezeu de mantui pe toti oamenii si mesajul evanghelistic adresat tuturor oamenilor. Promisiunea facuta lui Noe si fiilor sai scoate in evidenta faptul ca, Dumnezeu este Dumnezeul tuturor oamenilor si singura nadejde de salvare pentru omenire.

---

23 George Peters, *A Biblical Theology of Missions*, p.86

Asa cum mentioneaza George Peters, primele 11 capitole din Geneza costituie prefata intregii Biblii si temelia pe care este construta intreaga revelatie.[24] In aceasta sectiune sunt cuprinse adevarurile esentiale care stau la baza credintei crestine. Caracterul universal al mantuirii lui Dumnezeu este dezvaluit in ca de la inceputul revelatiei divine si aceasta da unitate, directie, autoritate si semnificatie actiunii misionare care se va dezvolta ulterior.

De aceea se poate afirma ca misiunea este inradacinata in natura lui Dumnezeu care *trimite* si *salveaza.*[25]

3.4 Religia nationala a poporului Israel

Religia este un fenomen universal. Este unanim recunoscut faptul ca nu a existat nici un popor fara o anumita religie si aceasta a constituit factorul cel mai dinamic si catalizator pentru cultura popoarelor.

3.4.1 Religia revelata in contextul religiilor etnice

Religia revelata a Vechiului Testament are un caracter unic, din punct de vedere calitativ desi ea apare ca o parte din istoria religiilor lumii, cel putin din punct de vedere structural si ca fenomen psihologic. Spre exemplu ea are locuri de inchinare, preoti si un sistem de jertfe.

Dar din punct de vedere calitativ este o religie distincta, pentru ca nu isi radacinile si nici nu-si trage seva din cultura, psihologia sau credinta oamenilor in supranatural. Continutul ei este determinat nu de societatea umana ci de revelatia supranaturala. Asa cum noteaza George W. Peters, in timp ce religia revelata a Vechiului Testament vine de la Dumnezeu, celelate religii sunt determinate de constiinta intuitiva, traditia, speculatia sau experienta mistica a oamenilor.[26] In opinia aceluias autor de mai sus, dintre toate religiile, religia revelata a Vechiului Testament constituie *misiunea exclusiva a lui Dumnezeu* in lume, din mai multe puncte de vedere.[27] Iata care sunt cele mai importante in opinia autorului amintit mai sus.

1. Religia revelata a Vechiului Testament este o miscare divina, care exprima dezacordul fata de celelalte religii etnice si practici pagane ale lumii. Ea este destinata sa pastreze lumea de la decaderea morala totala. Conform textului din Fapte 14:17 religia revelata este marturia

---

24 George W. Peters, p. 87

25 Gailyn Van Rheenen, *Missionss ,Biblical foundations & Contemporary Strategies* , (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan), p.14

26 George W. Peters, p.88

27 Geroge W. Peters, pp. 88-9

continua a lui Dumnezeu in lume.

2. Religia revelata este monoteismul etic de inspiratie divina, singurul in masura sa protejeze omul de de politeism, idolatrie si spiritism. De asemenea doar monoteismul etic poate da semnificatie universului, istoriei si, in mod particular, crucii.

3. Religia revelata este produsul lui dumnezeu pentru a sustine speranta in Mantuitorul promis in protoevanghelie, care va salva omenirea de la condmnare la pacat si ditrugere restaurand-o pentru scopul original.

4. Religia revelata este chemarea din partea lui Dumnezeu a unei minorotati care sa fie un instrument pentru misiune printre oameni cu intentia ca toate neamurle s fie binecuvantate si sa aiba mantuirea.

Concluzia lui Peters este ca prin crearea religiei revelate, s-a introdus o particularitate in metodologia lucrarii lui Dumneeu, dar aceasta nu a afectat scopul final al lucrarii. Scopul primordial al lui Dumnezeu, de salvare a omenirii, apare in mod constant in intreaga Biblie.[28]

3.4.2 Universalitatea religiei revelate

Universalitatea religiei revelate se desprinde din urmatoarele aspecte care apar implicit sau explicit in textul Vechiului Testament.

3.4.2.1 Sublinierea constanta asupra monoteismului in Vechiul Testament il reveleaza pe Dumnezeu ca singurul Creator si stapan al universului. In religia revelata Dumnezeu este singurul Dumnezeu.

3.4.2.2 *Insistenta cu care Dumnezeu este prezentat ca Domnul ostirilor care ramane singur conducator si judecator al popoarelor, folosindu-le uneori ca unelte ale judecatii sale sau pentru implinirea planurilor Sale.* Cu toate ca in Israel era incetatenita ideea ca Dumnnezeu isi indreapta privirile doar spre tara lor, oriunde in alta parte pe pamant, evreii considerandu-se *departe de fata Domnului*, imaginea biblica este aceea pe care o descriu profetii: Amos (Amos 1:3-2:3), Obadia (Obadia 1), Isaia (10:5-34; 13:1-23:18), Ieremia (42-51), Ezechiel 25-32, 38-39, Daniel 2 :1-45; 7:1-28; 9:20-27; 11:1-45). Asa cum mentioneaza George W. Peters, Dumnezeu nu este localizat in interesele sau activitatile sale; El este Dumnezeu tuturor natiunilor. El este prezent, intr-un anume sens pretutindeni.

De asemenea este evident in aceste pasaje si in alte pasje biblice

28 George Peters, p. 89

ca Dumnezeu foloseste natiunile ca instrumente ale sale.

Una din cele mai frumoase imagini ale raportului lui Dumnezeu cu celelalte natiuni este prezentata in cartea Iona. Dumnezeu isi trimite mesagerul in acesta cetate pagana, sa predice si ca urmare, a pocaintei lor cetatea este salvata distrugere. Este clar ca profetul nu intelegea planul universal de mantuire din spatele revelatiei particulare.

3.4.2.3 *Atitudinea critica si condamnare a practicilor idolatre ale celorlalte religii.* Dumnezeu nu este indiferent fata religia si inchinarea celorlate popare. Aceasta atitudine critica constituie un aspect greu de acceptat pentru omul modern. Din punctul de vedere al omului modern, aceasta atitudine pare pre separatista, prea radicala, prea intoleranta, prea imperialista. Cu alte cuvinte, nu exista loc de dialog intre religia revelata si celalalte religii pagane.

3.4.2.4 Promisiunile clare si inclusiviste ale Vechiului Testament.

Se poate constata destul de usor ca firul central al planului de salvare al lui Dumnezeu are un caracter universal si nu doar national. Lucrul acesta este evidentiat in toate epocile istorice si momentele cruciale ale istoriei si revelatiei Vechiului Testament.

Am vazut deja caracterul universal si irevocabil al protoevangheliei (Geneza 3:15), al legamantului cu Noe si fiii lui. Universalitatea planului de mantuire a lui Dumnezeu este evidentiata si in legamantul cu Avraam, in promisiunea pe care Dumnezeu o face lui Avraam si semintei lui (Geneza 12:3) dar si in preludiul legamantului religiei revelate lui Israel (Exod 19:3-6).

Planului universal de mantuire al lui Dumnezeu i se da o atentie deosebita si in cartea Psalmilor, dar si in rugaciunea de dedicare a Templului lui Solomon. (2 Cronici 6:32-33).

Dar poate ca nicaieri in Vechiul Testament, nu apare mai clara aceasta promisiune decat in Isaia 53. Din acest motiv multi comentatori l-au numit pe Isaia evanghelistul Vechiului Testament. Promisiunea mantuirii, asa cum este prezentata in Vechiul Testament nu este particulara ci mai degraba universala.

3.4.2.5. *Chemarea speciala a poporului Israel de a fi o marturie pentru*

Dumnezeu intre popoare, o preotie sfanta asa cum a fost instituita prin Moise si dezvoltata de profeti.

In termenii cat se poate de specifici, Dumnezeu a poruncit poporului Sau, Israel sa fie o imparatie de preoti (Exod 19:5-6), sa fie *robul si marturia Lui* (Isaia40-52) si sa-I aduca laude printre natiuni. (Isaia 43:21). Mai tarziu Domnul Isus va vorbi despre poporul sa ca despre *sarea pamantului si lumina lumii.* (Matei 5:13-15).

3.5 Israel un popor ales cu un scop misionar

Asa cum subliniaza George Peters, Israel a fost un popor unic, cu o chemare glorioasa la misiune. (Deuteronom 7:6; 14:2; 26:18-19). Aceasta chemare pretindea mai mult decat sacrificiul animalelor, dedicarea natiunii in slujirea lui Dumnezeu pentru binele intregii lumi.[29]

3.5.1 Dezvaluirea scopului misionar in perioada patriarhala

Intre primele promisiuni pe care Dumnezeu i le face lui Avraam este inclusa o promisiune valabila pentru intreaga lume. In Geneza 12:3, Dumnezeu i-a promis lui Avraam ca “in samanta lui vor fi binecuvantate toate natiunile pamantului.” Asa cum noteaza Peters, aspectul esential al acestei promisiuni facuta in mod repetat (Geneza 18:19; 22:19.) este ca chemarea facuta lui Avraam nu este un favoritism personal al unui zeu particular care doreste sa stabileasca o noua religie locala. Chemarea izvoreste din natura lui Dumnezeu si este destinata pentru binele intregii omeniri.[30] Atuci cand Dumnezeu l-a chemat pe Avraam a avut in minte intreaga rasa umana.

Aceasta promisiune cu caracter universal a fost transferata la momentul potrivit patriarhilor Isaac (Geneza 26:4) si Iacov (Geneza 28:14). Cel care a mostenit de la Iacov aceasta promisiune si a devenit purtatorul ei standard, a fost Iuda (Geneza 49:10).

3.5.2 Dezvaluirea scopului misionar in perioada mozaica

Perioada mozaica a imbogatit religia israelitilor in multe feluri, facand-o o religie a mantuirii miraculoase, a monoteismuli pozitiv, a consacrarii, a principiilor etice, a credintei active, a dragostei si ascultarii, a inchinarii organizate, a nadejdii mesianice. Peters face urmatoarea observatie: “Legamantul Avraamic a facut din Israel poporul lui Dumnezeu iar legamantul mozaic a facut din Israel servul lui

---

29 George W. Peters, pp.106-10
30 George W. Peters, p.110

Dumnezu."[31] Israel a devenit *poporul lui Dumnezeu* in urma chearii suverane adresata lui Avram, intr-un mod neconditionat. Pentru a deveni servul lui Dumnezeu in fata popoarelor lumii, trebuie sa ccepte legile divine conditionate de ascultare absoluta.

Ideea servului Domnului, va fi dezvoltata pe larg de Isaia in capitolele 40-55. In repetate randuri Israel este descris prin expresia servul Domnului. In acelasi context Dumnezeu vorbeste despre Israel ca despre "marturia lui (Isaia 43:10,12; 44:8). In urma analizarii acestor vesete se ridica o intrebare legitima: Pentru cine este Israel chemat sa fie marturie? Raspunsul este in versetul 9: "…Sa se stranga popoarele impreuna si sa se adune toti oamenii." Aceasta este audienta si campul de misiune al lui Israel.

Daca in relatia cu Dumnezeu, Israel era propritatea lui Dumneazeu, in raport cu celelate natiuni, Israel era o imparatie de preoti, chemata sa slujeasca in lume.

Un alt aspect interesant in contextul perioadei mozaice este atitudinea fata de strain. Strainul putea sa sarbatoreasca Pastele la fel ca si israelitul. (Exod 12:48, Numeri 9:14). Aceste privilegii acordate strainului demonstreaza ca religia revelata a lui Israel nu a fost o religie nationala inchisa. Este adevarat ca avea restriciile ei teologice, morale si ceremoniale, dar nu a fost niciodata un sistem inchis din punct de vedere rasial sau national. Strainul era binevenit,si acceptat in popor.

3.5.3 Dezvaluirea scopului misionar in perioada Davidica

Viata si activitatea regelui David a avut un impact deosebit in extinderea imparatiei lui Israel, dar si in reinnoirea si imbogatirea inchinarii lui Israel. El a facut din Ierusalim nu doar centrul politic ci si religios, pregatind construirea Templului.

Doua aspecte ale acestei perioade sunt relevante pentru subiecrul de fata: Meajul Psalmilor si folosirea lor in inchinare, si rugaciunea de dedicare a Templului din Ierusalim, rostita de Solomon.

Psalmii alcatuiesc probabil, cea mai bogata literatura religioasa din lume. Scrisi ca o reflectie asupra experientelor religioase ale celor credinciosi, ei au un continut aparte. In ei se reflecta toata gama trairilor sufletesti ale oamenilor.

Chiar daca majoritatea psalmilor au fost destinati inchinarii de la Templu multi dintre ei au un caracter universal. George W. Peters considera ca "imnul de lauda este o predicare misionara prin excelenta".

---

31 Geroge W. Peters, p.112

O buna parte din psalmi aduc speranta salvarii, pentru natiunile pamantului.[32] Psalmii 2,33, 66, 72, 98, 117, 145 pot fi considerati adevarate mesaje de provocare la misiune.

Construirea si dedicarea templului a fost un moment de importanta majora pentru poporul Israel. Israel avea un singur loc ca centru de inchinare, chiar daca se inchina unui singur Dumnezeu. Rugaciunea lui Solomon este comprehensiva si include toate natiunile pamantului.(1 Imparati 8:43). Scopul misionar poate fi remarcat in afirmatia: “Pentru ca toate neamurile pamantului sa cunosca numele Tau, sa se teama de Tine, ca si poporul Tau Israel; si sa cunoasca neamurile ca aceasta casa pe care am costruit-o poarta numele Tau” (1Imparati 8:43, 60). Intr-un mod asemanator, Isaia vede Templul (Isaia 56:7). In viziunea lui Isaia, Dumnezeu se descopera intr-o maniera extraordinara, tuturor popoarelor.

3.5.4 Dezvaluirea scopului misionar in perioada profetilor

Promisiunea manturii, in cartile profetice.

Profetii preexilici: Ioel, Amos, Osea, Isaia, Mica si Tefania, Habacuc au activat intr-o perioada de timp de aproximativ 175 ani (860-625 i.d.H.). Ei s-au adresat in general aceluias popor in circumstante asemanatoare. Mesajele lor au o nota de universalitate cu exceptia mesajului lui Tefania, care se adreseaza in exclusivitate lui Iuda. Totusi chiar si in Tefania se poate distinge un scurt mesaj cu caracter universal, in contextul anuntarii judecatii din ziua Domnului. (1:2-3, “fata pamantului; 2:11 toate tarile; 3;8 tot pamantul va arde; 3:20 printre toate natiunile pamantului.

Profetia lui Habacuc contine trei principii de importanta universala:

1. Principiul universal al justificarii prin credinta. (2:4)
2. o cunoastere universala a gloriei Domnului (2:14)
3. o inchinare universala adusa lui Dumnezeu (2:20)

Profetia lui Ioel, desi adresata lui Iuda avertizeaza cu privire la ziua Domnului, o zi a judecatii urmata de biecuvantari. Ioel vorbeste depre o judecata a lui Dumnezeu indreptata asupra tuturor natiunilor (el aminteste sapte natiuni 2:20; 3:4,6,8-9), dar si despre darul Duhului de care vor beneficia toate natiunile.

Profetia lui Amos rasuna ca un tunet dintr-o inima plina de covingere si pasiune. El este mai mult decat un predicator, este un profet

32 George W. Peters, p.116

al dreptatii sociale bazata pe dreptatea personala. Si Amos il prezinta pe Dumnezeu ca un Dumnezu al natiunilor caruia nimeni nu-i poate scapa in ziua judecatii. Dar in acelasi timp, Dumnezeul lui Isarel, este si un Salvator pentru toti cei ce cred in El. De fapt nadejedea nadejdea natiunilor depinde de restaurarea lui Israel.

Osea, probabil contemporan cu Amos, se adreseaza propriului sau popor. El poate fi considerat mai degraba un misionar implicat in msiunea interna. Mesajul sau de avertizare, judecata si speranta este adresat in exclusivitate Israelului. Cu o inima plina de compsaiune si dragoste, el ilustreaza dragostea lui Dumnezeu pentru poporul Sau.

Isaia este considerat pe buna dreptate evanghelistul Vechiului Testament. In prima parte a cartii (capitolele1-39), profetul Isaia se adreseaza atat lui Iuda cat si altor natiuni. Isaia vede toate natiunile sub domnia suverana a “Sfantului lui Israel.”

Punctul culminant al profetiei Vechiului Testament este insa, cea de-a doua parte a cartii profetului Isaia. Nu intamplator a doua parte a cartii Isaia este cea mai bogata in profetii mesianice. In aceasta sectiune, exista patru pasaje distincte, cunoscute sub denumirea de: “cantarile Servului.” (Isaia 42:1-9; 49:1-13; 50:4-9; 52:13-53:12) zugravindu-l pe “Robul ideal al lui Iehova”.

Analizand cu atentie aceste pasaje, se poate constata ca Isaia vorbeste despre doi servi diferiti. Pe de o parte el vorbeste despre Israel, ca serv al lui Iehova iar pe de lata parte despre Mesia persoana ideala, ca Serv al Suferintei.

Israel ca serv a lui Iehova are o responsabilitate majora, exprimata in cuvintele: “Voi sunteti maruria mea” (43:10,12; 44:8) si “Mesagerul meu” (42:19; 44:26). De asemenea el are de trasnmis un mesaj in fata lumii. Misiunea lui Israel este subliniata de trei adevaruri esentiale care reies din textele din Isaia:

1. Misiunea poporului Israel este misiunea incredintata de Dumnezeu. Dumnezeu este sursa misiunii. Israel isi are originea si destinul in Dumnezeu si de aceea trebuie sa fie la dispozitia lui Dumnezeu pentru a indeplini scopul lui Dumnezeu.

2. Misiunea lui Israel este centrata in Dumnezeu. Scopul existentei poporului Israel in Vechiul Testament era sa promoveze credinta intr-un singur Dumnezeu.in mijlocul unor popoare politeiste. Dumnmezeu, combate idolatria aducand judecati severe aupra natiunilor idolatre.

3. Misiunea lui Israel este o misune pentru natiuni. In Isaia apar

cele mai frumoase pasaje misionare din Vechiul Testament: (40:5; 42:1,6-7,10; 45:22-23; 49:6,26; 51:4-5; 52:10,15). George Peters concluzioneaza ca Israel exista pentru natiuni si isi gasete adevarata menire doar in misiune. Prin urmare atat Israel ca serv al lui Iehova cat si Mesia ca Serv al Suferintei au un rol universal si isi gasesc implinirea in slujirea din lume. De o importanta aparte este pasajul din Isaia 66:18-21, in care evanghelizarea intregii lumi este exprimata mai clar decat in oricare alta parte a Vechiului Testament.

Armonia perfecta, intre mesajul misionar, al lui Isaia, si cel al lui Mica, contemporanul sau, poate fi vazuta in Mica 4:1-4.

Profetii exilici, Iermia, Ezechiel si Daniel si cei post exilici, Hagai, Zaharia si Maleahi nu aduc nimic nou, care sa largeasca viziunea lui Isaia dar nici nu contrazic aceasta viziune a Servului lui Iehova. Aceasta ultima categorie de profeti se lupta sa pastreze cosntiinta treaza a poporului, (Ieremia cauta sa-i constientizeze de starea de pacat, Ezechiel incearca sa-i constientizeze de nevoia prezentei lui Dumnezeu iar Daniel le trezeste constiinta imparatiei lui Dumnezeu.

Hagai, Zaharia si Maleahi ii ajuta sa constientizeze ca Israel este poporul special al lui Dumnezeu.

Concluzii

Cocluzionand se poate spune ca ideea manturii intregii lumi este impregnata in intreg Vechiul Testament. Ea constituie scopul primordial al chemarii, vietii si existentei poporului Israel. Asa cum noteaza George W. Peters, Vechiul Testament nu *contine misiune*; el *este misune in lume*. Intr-adevar VechiulTestament este o carte misionara iar poporul Israel este un popor misionar. In Isus Hristos adevarata interpretare si implinire a Vechiului Testament, a inflorit speranta mantuirii si vindecarii rasei umane, a tuturor natiunilor.

Nu este de mirare ca in legatura cu Mesia, profetii au scris multe lucruri despre judecata natiunilor. In prezicerile pe care ei le fac, apare insa, si salvarea natiunilor. Profetii nu obosesc sa repete, in mijlocul mesajelor care anunta judecata, si despre bucuria mantuirii. Ceea ce pare remarcabil este faptul ca in mesajele profetice mantuirea neamurilor este vazuta ca o actiune spontana.

Înfiinţarea unei organizaţii neguvernamentale – ONG susţinută de Biserică

Conf dr Ioan Străinescu
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti
Asist drd Ben Oni Ardelean
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

1. Organizaţiile neguvernamentale

1.1 Istoricul organizaţiilor neguvernamentale din România

Asistenţa socială a existat încă din vremea imperiului Roman. Tot din acea vreme a apărut şi denumirea – *societas civilis*.

In secolul al IV-lea, în timpul împăratului Iulian Apostatul, Sfântul Vasile cel Mare, episcopul Cezareei, a construit spitale , orfelinate, aşezăminte pentru săraci, numite „vasiliade".

În anul 1751 a fost înfiinţată prima instituţie de asistenţa socială cu caracter public din România: Azilul de femei "Domniţa Bălaşa". In aceeaşi perioadă, Spitalul Colţea oferea tratament gratuit celor săraci. In 1782, în Moldova s-au înfiinţat aşezămintele Casa Milei, cu venituri provenite din o serie de taxe. Cu aceasta ocazie a fost interzis în mod public cerşitul şi s-a procedat la o înregistrare a săracilor. In anul 1876 a fost înfiinţată prin decret regal Societatea Română de Cruce Roşie. O amplificare a activităţii de asistenţă socială în România a avut loc în contextul primului război mondial, şi imediat după terminarea sa. Perioadei de avânt economic dintre 1920 - 1929 îi corespunde şi cel mai mare număr de instituţii de asistare socială înfiinţată din iniţiativă privată, din întreaga perioadă modernă a României de până atunci.

Acest fapt atestă legătura directă stabilită între prosperitatea economică şi preocupările pentru atenuarea problemelor sociale. La rândul sau, noul cadru legal a favorizat dinamica fenomenului de multiplicare organizaţională din sectorul care grupa activităţile cu caracter nonprofit.

La 1 ianuarie 1936 recensământul institutelor de asistenţă socială din România a arătat existenţa unui număr mare de entităţi în care voluntariatul era esenţial, din care o mare parte erau de iniţiativă privată. Domeniile asistenţei sociale inventariate sunt prezentate în

continuare:

- ✓ asistenţa şi ocrotirea copiilor
- ✓ asistenta şi ocrotirea tineretului
- ✓ asistenţa de familie
- ✓ asistenţa adulţilor orbi şi surdo-muţi
- ✓ combaterea vagabondajului şi cerşetoriei
- ✓ oficii de ocrotire la nivel comunal
- ✓ asistenta sanitară şi medicală
- ✓ învăţământ de ocrotire şi asistenţă socială
- ✓ asistenţa invalizilor, orfanilor şi a văduvelor de război.

1.2 Rolul organizaţiilor neguvernamentale în societate

Pentru a prezenta pe scurt rolul organizaţiilor neguvernamentale – ONG în societate, este necesar să fie prezentat în primul rând rolul organizaţiilor nonprofit în SUA, ţara în care acestea au o veche tradiţie şi în acelaşi timp sunt foarte dezvoltate şi apreciate din acest punct de vedere.

În sectorul nonprofit lucrează la ora actuală cei mai mulţi americani. Unul din doi adulţi, un total de peste 80 milioane de persoane, lucrează ca voluntar, oferindu-şi în medie aproape cinci ore din timpul săptămânal uneia sau mai multor organizaţii nelucrative [1]. Aceasta înseamnă 10 milioane de locuri de muncă cu normă întreagă şi dacă voluntarii ar fi plătiţi cu salariul minim pe economia SUA, ar totaliza 150 miliarde dolari, adică 5 % din produsul naţional brut – PNB al SUA. Se poate spune că în SUA ca şi în alte ţări avansate economic din lume, sectorul nonprofit şi în special sectorul ONG a cunoscut o ascensiune extraordinară în ultimele decenii.

Un exemplu elocvent în ceea ce priveşte eficienţa organizaţiilor ONG din SUA îl reprezintă Armata Salvării care se ocupă de reeducarea persoanelor ce au fost condamnate şi au petrecut o serie de ani în închisoare sau au fost condamnate pentru delicte mai uşoare şi care trebuie să execute anumite munci sociale. Armat Salvării se ocupă de cca. 36.000 de delicvenţi în fiecare an şi statistic a reieşit că
cca. 80 % dintre ei cu ajutorul unui program de muncă strict, coordonat de voluntari, au fost reabilitaţi, iar costurile programului reprezintă o fracţiune din cheltuielile ce s-ar face pentru ai ţine pe infractori din nou după gratii, devenind astfel recidivişti. Obiectivul Armatei Salvării este mai larg, şi anume de a-i transforma pe cei respinşi de societate – alcoolicii, infractorii, epavele umane – în cetăţeni onorabili.

Principiile serviciului Armatei Salvării sunt:

- ✓ tratarea oricărei fiinţe ca pe un copil al lui Dumnezeu;
- ✓ demonstrarea unui interes special pentru oricine;
- ✓ ascultarea problemelor oamenilor fără a-i judeca sau condamna pentru ceea ce au făcut;
- ✓ confidenţialitatea oricărei informaţii obţinute de la o persoană aflată în nevoie;
- ✓ recunoaşterea limitelor pe care le au cei care îi ajută pe alţii;
- ✓ stabilirea unei bune relaţii cu aplicantul şi acordarea unei îngrijiri deosebite;
- ✓ recunoaşterea valorii şi demnităţii oricărei persoane şi a dreptului ei de a decide în legătură cu persoana lor.

Organizaţia Cercetaşelor vreme de 80 de ani s-a ocupat de supravegherea şi antrenarea fetiţelor cu vârsta cuprinsă între 8 şi 11 ani dar ulterior odată cu preluarea conducerii organizaţiei de către Frances Hesselbein, [2, pag. 30] în organizaţie au fost antrenate deja fetiţe începând cu vârsta de 5 ani, şi aceasta întrucât noua directoare a ţinut cont de fenomenele demografice din SUA care constau din creşterea numărului de femei care lucrau, în special în sudul SUA, şi care-şi lăsau copii singuri acasă şi respectiv că aceşti copii sunt în prezent mult mai sofisticaţi decât cei din generaţiile anterioare, în mare parte datorită televiziunii. În prezent Organizaţia Cercetaşelor (Daisy Scouts) numără peste 100.000 de membri, şi organizaţia este în prezent în puternică ascensiune numerică şi lucrativă

Organizaţia United Way este în prezent cea mai mare organizaţie ONG din SUA, apărută [2, pag. 39] ca o necesitate de concentrare a fondurilor filantropice de pe întreg teritoriul SUA, în vederea utilizării lor optime şi pentru garantarea utilizării lor corecte. În 1994 revista Fiancial World Magazine conferă pentru United Way titlul de cea mai importantă organizaţie de colectare a fondurilor din lume, iar în anul 2000 Comitetul Guvernatorilor acestei organizaţii stabileşte noi strategii implicând atât corporaţii cât şi sindicate care au aderat la noua strategie, elaborând şi un indice de măsurare a nevoilor de ajutor în SUA şi pe tot globul. În perioada 2002-2003 această organizaţie avea un venit de 4,5 miliarde dolari, cel mai mare din lume în cazul unui ONG [3] .

Willowcreek Community Church din South Barrington-Chicago, a devenit una din cele mai mari biserici din Statul Illinois, cu cca. 15.000 de membri activi, cu toate că vechimea ei este în prezent este de 25 de ani. Bill Hybels , car avea vreo 20 de ani când a fondat biserica. El a ales

acea comunitate, întrucât puţine persoane din acea zonă frecventau vreo biserică. El a mers din uşă în uşă întrebând: „De ce nu mergeţi la biserică?”, apoi a pus bazele unei biserici care să răspundă nevoilor potenţiale ale viitorilor membri. El a ţinut cont de o serie de recomandări, inclusiv aceea de a înregistra predicile pe CD-uri pentru a fi ascultate în maşină în drumurile de acasă la serviciu şi invers, de a asigura servicii şi în timpul săptămânii pentru cei care au copii mici şi nu pot veni la biserică duminica etc.

Similar a luat fiinţă şi Cristal Cathedral din Los Angeles-California [4]. Pastorul Dr.Robert H. Schuller cu soţia a sosit la Los Angeles – California în urmă cu 56 de ani cu două valize, 500 dolari şi patru copii mici şi la fel a mers din uşă în uşă antrenând viitorii membri ai bisericii. Visul soţilor Schuller a fost: „Să construiască o mare biserică pentru Domnul, o biserică care să salveze şi să schimbe vieţi, o biserică dedicată credinţei”.

În prezent biserica este cea mai reprezentativă din SUA, având peste 10.000 de membri activi. În fiecare duminică are trei servicii: dimineaţa:

- ✓ între orele 9 -11 în limba engleză;
- ✓ între orele 13 -15 în limba spaniolă;
- ✓ între orele 18 -20 în limba engleză, programul tinerilor.

În decembrie 2005, a fost aniversarea a 25 de ani de existenţă a programului de Naşterea Mântuitorului, cel mai grandios şi cunoscut program din lume. Acest spectacol durează în fiecare an în perioada 25 noiembrie…30 decembrie şi în fiecare zi sunt 7 spectacole.

De asemenea Biserica finanţează programul de televiziune „Hour of Power” distribuit pe toate continentele. Biserica are în fiecare zi, programe speciale de studiu biblic, vizite la membrii bisericii bolnavi sau bătrâni, vizite la membrii care s-au îndepărtat de Biserică, are peste 30 de locaţii pentru ceremonii de căsătorie, un mare număr de locaţii de edituri şi tipografii etc.

1.3 Clasificarea internaţională a activităţilor nonprofit

În tabelul 1.1 este prezentată o clasificare internaţională a activităţilor non-profit – ICNPO- Internaţional Clasification of Non Profit Activities [5].

Tabelul 1.1.

Nr. crt.	Denumirea activităţii	Nr. crt.	Denumirea activităţii
1	Cultură şi recreare	6	Sănătate
	Cultură		Spitale şi reabilitare
	Recreare		Case de asistenţă medicală
	Cluburi de servicii		Sănătate mintală şi intervenţii în caz de criză
2	Educaţie şi cercetare		Alte servicii legate de sănătate
	Învăţământ primar şi secundar	7	Servicii sociale
	Învăţământ superior		Servicii sociale
	Alte tipuri de învăţământ		Urgenţe şi eliberări
	Cercetare		Menţinerea veniturilor şi ajutoare
3	Mediu	8	Intermediari filantropici şi promovarea voluntarismului
	Mediu	9	Activităţi internaţionale
	Animale	10	Religie
4	Dezvoltare şi locuinţe		Congregaţii şi asociaţii religioase
	Dezvoltare economică, socială naţională şi a comunităţii	11	Asociaţii şi uniuni de afaceri şi profesionale
	Locuinţe	12	Categorii neclasificate
	Angajare şi instruire		
5	Lege, consultanţă şi politică		
	Organizaţii civice şi de consiliere		
	Organizaţii politice		

Cheltuielile pe tipuri de activitate ale ONG-urilor din SUA [9]

Caracteristicile ONG-urilor americane sunt următoarele:

- ✓ Sunt controlate în mod privat;
- ✓ Sunt eligibile pentru a primi fonduri şi donaţii din partea unor persoane individuale şi juridice care sunt exceptate de la plata

taxelor;

- ✓ Furnizează servicii;

O indicaţie calitativă a ponderii financiare a diferitelor tipuri de activităţi o prezintă cheltuielile în sectorul ONG din SUA de 116 miliarde dolari în anul 1980, prezentate în Tabelul 1.2.

Tabelul 1.2.

Tip de activitate organizaţională	Cheltuieli	
	(miliarde $)	(%)
Îngrijirea sănătăţii	70,0	60
Educaţie – cercetare	25,2	22
Servicii sociale	13,2	11
Dezvoltarea comunitară – civică	5,4	5
Arte - cultură	2,6	2
TOTAL	116,4	100

Veniturile guvernamentale provenite din impozite şi taxe reprezentau principala sursă de venituri a sectorului ONG [5]. Astfel, 41 % din venituri s-au dus în 1980 spre organizaţiile guvernamentale, 20 % către ONG-uri, iar 20 % către contractorii privaţi cu Statul.

In Europa [6], apar diferenţe substanţiale în compoziţia ONG-urilor, aşa cum rezultă din Tabelul 1.3. şi respectiv în sursele de venit – Tabelul 1.4, pentru perioada 1995-1996, între ţările din Europa Centrală şi de Est şi respectiv Europa de Vest.

Compoziţia ONG-urilor în %

Tabelul 1.3.

	Europa Centrală şi de Est	Europa de Vest
Cultural şi recreare	35	10
Educaţie	18	28
Sănătate	8	22
Servicii sociale	12	27
Asociaţii profesionale şi sindicate	11	3
Dezvoltare comunitară	6	6
Mediu şi avocatură	6	3

(advocacy)		
Alte domenii	4	1
TOTAL	100	100

Sursele de venit ale ONG-urilor pe regiuni, în %

Tabelul 1.4.

	Europa Centrală şi de Est	Europa de Vest
Ajutoare de la Stat	33	56
Venituri proprii	46	37
Filantropie din partea altora	21	7
TOTAL	100	100

Tabelul de mai sus arată clar o finanţare slabă a ONG-urilor de la Stat pentru ţările din Europa Centrală şi de Est în comparaţie cu ţările din Europa de Vest.

2. Înfiinţarea unei organizaţii ONG susţinută de biserică

Un exemplu specific de înfiinţarea unei organizaţii ONG de către o biserică, este prezentat de către Peter Drucker [10], referindu-se la biserica luterană St. Louis. În parohia respectivă s-a constatat că vreo două cincimi dintre persoanele vagabonde, majoritatea familii, au nevoie de foarte puţin pentru a se integra. Astfel membrii congregaţiei au cumpărat nişte case dezafectate şi au găsit voluntari să le renoveze pentru a le transforma în cămine confortabile tip clasă mijlocie. Au mutat apoi în ele familiile fără căpătâi, schimbându-le astfel traiul. Au desemnat apoi membri ai parohiei care să ajute familiile respective cu cheltuieli curente şi cu găsirea unor locuri de muncă. În final majoritatea familiilor din program au putut renunţa la orice fel de asistenţă permanentă.

În Europa preocuparea principală a statului a fost să se elibereze de biserică, motiv pentru care Uniunea Europeană are o tradiţie anticlericală puternică.

În SUA lucrurile au evoluat în sens invers, şi deja din 1740 când s-a elaborat doctrina separării statului de biserică, scopul a fost eliberarea bisericii de hegemonia statului, astfel că SUA nu a cunoscut anticlericismul. Astăzi peste 50 % dintre americani lucrează cel puţin 4 ore pe săptămână în organizaţii de voluntari, majoritatea susţinute de

biserici.

La noi în ţară guvernul comunist a desfiinţat chiar şi orfelinatele susţinute de biserici, şi din această cauză în prezent bisericile trebuie să se implice puternic în înfiinţarea de organizaţii ONG.

2.1. Avantaje

Avantajele înfiinţării unei organizaţii neguvernamentale - ONG de către Biserica locală sunt mari atât din punctul de vedere al misiunii bisericii în zona în care se află ea cât şi în zona din imediata apropiere a ONG-ului înfiinţat, care este de dorit să fie aşezat cât mai aproape de Biserică. În acest fel se pun împreună aspectele foarte bune ale Bisericii (morale, organizatorice şi de voluntariat) cu resursele ce pot fi puse la dispoziţie de ONG.

Influenţa Bisericii în zonele învecinate creşte foarte mult în special dacă ONG-ul sau ONG-urile au ca domenii de activitate ajutorarea săracilor, a bolnavilor din spitale, a copiilor handicapaţi, a bătrânilor, a copiilor preşcolari şi şcolari, a copiilor străzii, etc.

Prin înfiinţarea ONG-urilor pot fi atrase resurse financiare substanţiale din străinătate, de la guvern, societăţi cu activitate profitabilă şi diferiţi donatori, care altfel nu pot juridic sau emotiv să susţină financiar Biserica. In plus prin atragerea în activitatea ONG-ului a diferiţilor voluntari din afara Bisericii, se poate mai uşor extinde misiunea de răspândire a Cuvântului lui Dumnezeu printre oamenii din cartier sau zonele limitrofe. În continuare sunt prezentate avantajele cele mai importante care pot fi obţinute prin înfiinţarea de ONG-uri de către Biserica [7, pag. 129] :

a. Posibilitatea de obţinere de resurse suplimentare din exterior, pentru biserică, prin obţinerea de contribuţii de la societăţi comerciale, granturi guvernamentale, alte organizaţii ONG şi persoane fizice, care altfel nu ar putea sponsoriza Biserica chiar dacă aceste fonduri ar fi folosite pentru rezolvarea unor probleme sociale, medicale şi etice, din cauza legislaţiei care nu permite sponsorizarea directă a bisericilor sau din alte motive.

b. Noi voluntari pot fi utilizaţi în diferite programe şi servicii. Această diversificare de voluntari din diferite medii sociale şi zone geografice conduce la obţinerea de fonduri din surse suplimentare.

c. Conducerile din ONG-uri pot fi completate cu anumiţi specialişti experţi din anumite domenii pe care Biserica nu-i are, în special angajaţi sau pensionaţi din societăţi comerciale şi care nu sunt membrii Bisericii.

d. Există posibilitatea colaborării în anumite domenii cu alte ONG-uri şi în acest fel şi posibilitatea de obţinere de granturi nerambursabile de la organizaţii neguvernamentale sau în anumite condiţii şi guvernamentale.

e. Deciziile pot fi luate mai rapid, ştiind că de obicei Comitetul Bisericii este cunoscut ca eficient în luarea rapidă a deciziilor şi astfel poate influenţa şi Consiliile de administraţie ale ONG-urilor să fie mai eficiente.

f. Cu ajutorul ONG-urilor afiliate, Biserica poate să susţină mai uşor anumite misiuni spirituale şi de ajutor pentru membrii săi, pe care Biserica singură nu le-ar putea finanţa.

g. Controlul Bisericii prin membrii săi din Consiliul de Administraţie asigură funcţionarea legală a ONG-urilor.

2.2. Riscuri

Riscurile înfiinţării de ONG-uri de către Biserică sunt nesemnificative, dar este bine să le amintim, pentru a se evita apariţia anumitor probleme dacă nu se ţine cont de ele:

a. Pastorul şi Comitetul executiv al Bisericii pot fi implicaţi prea mult în problemele complexe care apar la ONG-uri, mai ales dacă prea mulţi membrii din Comitetul executiv al Bisericii fac parte din Consiliul de conducere al ONG-urilor şi deci problemele administrative şi spirituale ale Bisericii ar putea fi neglijate.

b. Posibilitatea apariţiei de dispute între diferite grupuri antagoniste din Biserică şi mai ales din Comitetul executiv privitoare la extinderea activităţii Bisericii în afara graniţei cunoscute.

c. Posibilitatea apariţiei de conflicte între liderii şi consiliile de conducere ale Bisericii şi respectiv ale ONG-urilor. Aceste dispute ar putea apare din cauza dezacordurile dintre cele două grupări când se doreşte o creştere semnificativă a fondurilor pentru ONG care să implice şi cercuri sociale şi financiare pentru care Biserica are dubii referitoare la etica anumitor susţinători.

d. Participare prea slabă sau neglijare de către Biserică a ONG-urilor din subordine, care poate duce la desprinderea acestora de sub influenţa Bisericii şi deturnarea scopurilor pentru care ONG-urile au fost înfiinţate. Mai mult, această lipsă de control poate duce la situaţii periculoase dacă Consiliile de conducere ale ONG-urilor au în componentă puţini voluntari şi cei angajaţi îşi vor pune salarii excesive şi respectiv vor acorda anumitor angajaţi salarii mari, favorizate de relaţii incorecte. Aceste cheltuieli salariale excesive vor duce rapid la

limitarea donaţiilor din exterior.

Pentru înfiinţarea unui ONG trebuie în primul rând să fie determinat ţelul şi scopul misiunii. În cazul în care biserica doreşte înfiinţarea unui ONG ţelul poate fi emis de: pastorul bisericii, un pasaj din scriptură (de exemplu Isaia 58: 9-12), un grup de membrii din biserică, etc. Fără o viziune clară a ţelului şi scopului misiunii (care nu trebuie să aibă mai mult de una sau doua domenii de lucru) precum şi nişa de activitate a viitorului ONG, înfiinţarea nu poate fi fructuoasă. Daca întreaga Biserică vede visul misiunii, energia utilizabilă a Bisericii poate creşte înzecit. În acest caz, putem afirma că pentru Biserică sunt clar definite misiunea şi nişa de funcţionare (tipul misiunii şi zona socială) a ONG-ului şi că Biserica este gata pentru înfiinţarea lui.

3. Definirea misiunii, viziunii şi a strategiei organizaţiei ONG

3.1 Misiunea reprezintă o formulare a scopului, o descriere pe scurt a raţiunii pentru care există şi funcţionează o organizaţie. Misiunile sunt diferite pentru diferite organizaţii ONG.

- ✓ Pentru un spital misiunea reprezintă ameliorarea şi vindecarea bolilor pentru pacienţii săi;
- ✓ Pentru un muzeu misiunea reprezintă colectarea şi oferirea vizitatorilor săi a operelor de artă de valoare, inclusiv asigurarea unei educaţii în acest domeniu;
- ✓ Pentru o biserică misiunea reprezintă slujirea spirituală a membrilor săi şi respectiv salvarea sufletelor care nu-l cunosc încă pe Dumnezeu.
- ✓ Pentru o universitate misiunea este de a educa tinerii, de a face cercetare ştiinţifică şi/sau culturală şi respectiv de a asigura serviciul public.

O declaraţie a misiunii este eficace dacă este realizabilă, instructivă, precisă, dacă reflectă valorile şi cultura organizaţiei şi dacă este orientată spre susţinătorii (donatorii şi voluntarii) şi beneficiarii organizaţiei ONG.

- ✓ Realizabilă. Misiunea unei organizaţii este

corect aleasă şi formulată dacă poate fi realizată de către colectivul organizaţiei, la limita maxima a efortului necesar ce trebuie depus de membrii organizaţiei, deci să constituie o provocare pentru conducerea şi voluntarii organizaţiei ONG.

- ✓ Instructivă. O formulare bine definită şi angajantă a misiunii asigură un sentiment de ataşament faţă de valorile organizaţiei pentru toţi membrii organizaţiei, în special a staff-ului de conducere şi a voluntarilor pe de-o parte şi respectiv a susţinătorilor şi donatorilor pe de altă parte.
- ✓ Precisă. Pentru stabilirea corectă a direcţiei strategice şi deci a planurilor strategice, formularea misiunii trebuie să identifice în mod clar caracteristicile esenţiale ale organizaţiei.
- ✓ Reflectarea valorilor şi culturii organizaţiei. Este important ca formularea misiunii să ţină cont de realităţile şi idealurile

unei organizaţii, în special pentru organizaţiile ONG ataşate unor comunităţi sau care au voluntari din cadrul unor asociaţii sau comunităţi (culte creştine, minorităţi naţionale şi culturale, universităţi, cartiere în cadrul oraşelor mari, oraşe medii sau mici, comune, etc), şi astfel să fie în acord cu valorile şi principiile morale ale membrilor (în mod special a voluntarilor) şi respectiv ale viitorilor susţinători şi donatori.

- ✓ Orientarea spre susţinători şi beneficiari. Declaraţia de misiune trebuie să ţină cont în primul rând de nevoile şi cerinţele viitorilor beneficiari ai serviciilor ce vor fi asigurate de organizaţia ONG dar nu trebuie neglijate nici dorinţele susţinătorilor şi a donatorilor pentru felul în care sunt utilizate fondurile colectate, în special transparenţa utilizării lor.

3.2. Viziunea face distincţie între diferitele organizaţii care au aceeaşi misiune. Dacă se iau în considerare o serie de universităţi de elită din SUA care au aceeaşi misiune, viziunile lor diferă foarte mult [1], de

exemplu:
Massachusetts Institute of Technology – MIT aspiră să devină lider mondial în educaţia tehnologică şi cercetare.
University of Southern California se străduieşte să fie cu adevărat o universitate internaţională renumită prin şcolile sale profesionale.
University of Texas are viziunea să fie cea mai bună universitate publică din SUA. Viziunea este aceea care face distincţia între universităţi, determinând ca fiecare universitate să aibă un caracter unic prin viziunea proprie.

Membrii fiecărei organizaţii ONG, dar în special liderii şi voluntarii săi, trebuie să cunoască foarte bine viziunea organizaţiei, viziune care este dată de liderul sau de consiliul de conducere al organizaţiei.

În sondarea pentru obţinerea unei potenţiale viziuni, liderul unei organizaţii ONG caută cea mai apropiată viziune pentru organizaţia sa, una care să inspire un angajament şi un mare entuziasm pentru membrii săi şi mai ales pentru susţinătorii şi voluntarii organizaţiei.

Viziunea va trebui să încorporeze idealuri înalte, subliniind cum organizaţia poate atinge excelenţa în aria sa de activitate. Această viziune va trebui să fie ambiţioasă, să fixeze o provocare pentru aşteptările organizaţiei şi să atragă pe toţi cei implicaţi în cadrul organizaţiei.

Deoarece în anumite lucrări din domeniu apar uneori confuzii între noţiunile de misiune şi viziune, în continuare sunt ilustrate câteva diferenţe între viziune şi misiune fiind prezentate varietăţi posibile de viziuni pentru diferite organizaţii ONG[8].

- Politica urbană:

Misiunea poate consta în stimularea cercetării şi consultării pentru problemele care afectează dezvoltarea economică şi calitatea vieţii într-un oraş.

Viziunea poate avea următoarea formulare: devenirea unui centru de nivel naţional în proiectare, bazat pe cunoştinţe excelente în transportul orăşenesc, în întreţinerea ieftină a caselor şi în dezvoltarea comunităţii.

- O universitate mică într-o staţiune balneară:

Misiunea poate consta în: educarea studenţilor din zonă, să fie lider în conducerea cercetării şi să asigure servicii

pentru comunitatea locală.

Viziunea poate consta în devenirea de lider universitar naţional în deservirea nevoilor pentru industria de vârf a regiunii climaterice şi respectiv în managementul hotelier din regiune.

- Un acvariu pentru flora şi fauna oceanică:

Misiunea constă în colectarea şi expunerea creaturilor oceanice şi educarea populaţiei referitor la resursele importante ale oceanului pentru societate.

Viziunea poate consta în crearea facilităţilor pentru cercetarea ştiinţifică în colaborarea cu universitatea locală şi devenirea colectivului acvariului într-un centru pentru studiul pescuitului şi prezervarea florei şi faunei oceanice.

Un departament de pompieri voluntari:

Misiunea constă în prevenirea dacă este posibil a focului în comunitatea de care aparţine departamentul şi respectiv de stingerea lui când este necesar utilizând pompieri voluntari antrenaţi care locuiesc în comunitate.

Viziunea poate fi emisă sub forma: organizarea departamentului astfel încât el să devină o parte importantă a reţelei regionale de intervenţie în caz de necesitate, reţea care să cuprindă spitale, departamente de poliţie, alte departamente de pompieri militari şi civili.

- Un spital comunitar:

Misiunea: să vindece boala şi să asigure un înalt nivel de îngrijirea sănătăţii care să prevină şi să detecteze îmbolnăvirile incipiente.

Viziunea: să devină un centru de frunte în traume în regiune, cu experţi şi echipament de excepţie în fracturi, loviri şi arsuri.

- Un adăpost pentru femeile abuzate sau alungate:

Misiunea: să asigure un adăpost temporar şi o categorie de servicii de consiliere pentru femei şi copiii lor care încearcă să scape de abuzurile de acasă.

Viziunea: să dezvolte noi facilităţi de adăpostire care să tripleze capacitatea serviciilor pentru clientela din zonă.

3.3. Definirea strategiei. Proprietăţile unei strategii eficace

Cuvântul strategie derivă din cuvântul vechi grecesc strategos care tradus înseamnă general de armată. Astfel încă din antichitate, strategia era recunoscută ca fiind esenţa artei unui general, ori prin extensie, o importantă responsabilitate a unui lider. De altfel liderii sunt aceea care decid când o nouă strategie este necesară.

O strategia eficace face posibil ca viziunea să devină realitate prin transformarea viziunii într-o serie de decizii şi acţiuni.

Strategia eficace serveşte ca un ghid în acţiune, în special la alocarea bugetului pentru resurse şi atribuirea responsabilităţilor organizatorice.

Strategia este menită să proiecteze imaginea pe care o organizaţie doreşte să o aibă în viitor şi este orientată în spre ce vrea să facă organizaţia iar nu către cum vrea să acţioneze. În acest contest strategia stabileşte obiectivele pe termen lung pentru organizaţia ONG.

Planificarea strategică. Decizia strategică

Planificarea este o activitate orientată spre viitor şi reprezintă procesul de stabilire a obiectivelor şi a operaţiunilor ce trebuiesc efectuate pentru a atinge aceste obiective. Planurile unei organizaţii ONG sunt de două tipuri:

- Planul strategic, întocmite pentru perioade lungi;
- Planurile operaţionale, întocmite pentru perioade medii de 1…3 ani şi respectiv scurte de 1 an. Desigur planurile operaţionale decurg din planul strategic.

Strategia este implementată prin planurile strategice, care acoperă o perioadă lungă de timp – de obicei mai mult de 5 ani. Planurile strategice sunt întocmite de regulă de consiliul de conducere - staff-ul, liderul şi / sau managerii de pe nivelele de vârf ale unei organizaţii mari sau medii iar pentru organizaţiile mici de către liderii lor.

În fig.1 este prezentată o organigramă cu principalele componente şi etapele care apar în procesul întocmirii planificării strategice.

Etapa întâi: În această etapă consiliul de conducere – staff-ul organizaţiei sau liderul organizaţiei stabileşte fundamentul pe baza căruia se dezvoltă planul strategic şi celelalte procese manageriale. Ţinând cont de valorile şi cultura conducerii organizaţiei pe de-o parte şi de nişa în care se doreşte intrarea sau extinderea organizaţiei pe de altă parte, se defineşte misiunea organizaţiei şi se stabileşte viziunea ei.

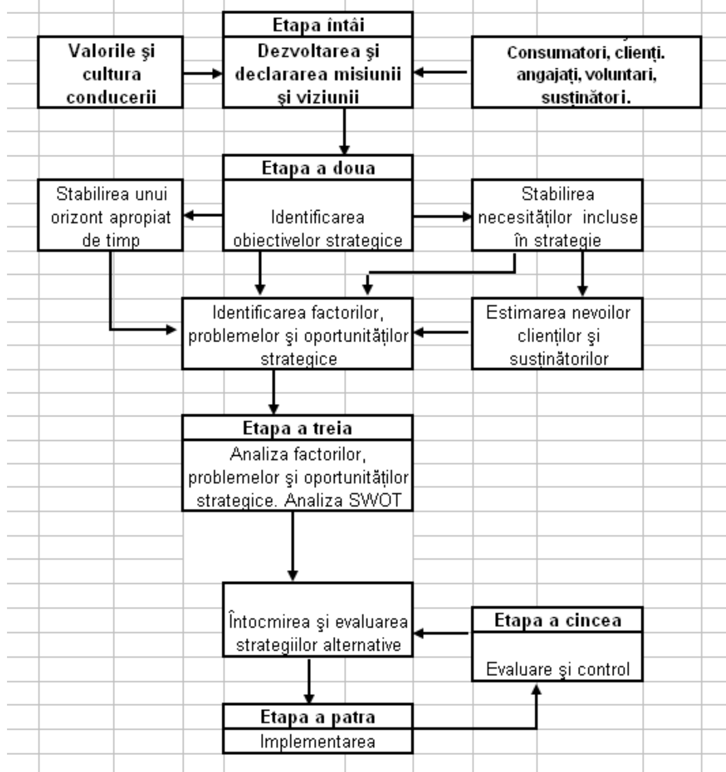


Fig.1.3. Organigrama cu principalele etape pentru stabilirea strategiei

Etapa doua: Având stabilite în etapa întâia fundamentele, procesul de planificare strategică poate continua cu etapa a doua de analiză. În această etapă sunt stabilite obiectivele, pentru a căror atingere sunt luate în calcul mai multe alternative, unde sunt analizate punctele forte şi slabe ale resurselor interne ale organizaţiei şi respectiv influenţele externe.

- Primul pas în această etapă

constă în formularea obiectivelor. Obiectivele unei organizaţii ONG sunt diferite în funcţie de tipul organizaţiei, în continuare sunt prezentate cele mai semnificative domenii în care trebuie stabilite obiectivele principale:

- marketing, pentru determinarea nişelor cu virtualii clienţi şi a necesităţilor lor principale şi secundare, precum şi nişele cu viitorii susţinători, voluntari, donatori şi sponsori
- beneficiarii şi clienţii organizaţiei;
- resursele materiale ale organizaţiei;
- resursele financiare (donaţii, granturi, sponsorizări);
- salariaţii, voluntarii şi susţinătorii;
- imaginea organizaţiei (relaţia cu mass - media);
- colaborările cu statul, organizaţii locale, organizaţii cu profit, organizaţii ONG, asociaţii de avocatură (de protejarea voluntară a nevoilor societăţii).

❖ Al doilea pas constă în stabilirea necesităţilor incluse în strategie pentru obiectivele principale descrise la primul pas. Aceste necesităţi sunt grobe şi ele vor fi completate cu analiza de la pasul al patrulea.

❖ Al treilea pas îl constituie stabilirea unui orizont de timp. În funcţie de misiunea organizaţiei, de influenţa mediului exterior pentru tipul de misiune ales şi mai ales în funcţie de schimbările sociale şi locale se alege

orizontul de timp. În general orizontul de timp se alege mai mare de cinci ani.

Un exemplu semnificativ al importanţei alegerii corecte a orizontului de timp l-a reprezentat obiectivul strategic economic, militar şi ştiinţific al Administraţiei SUA din timpul preşedinţiei lui John Fitzgerald KENNEDY, ca răspuns la obiectivul sovietic de trimitere a oamenilor în cosmos – obiectivul Sputnik, de a trimite un om pe Lună. Acest obiectiv fixat în 1960 a avut orizontul de timp de 10 ani şi a fost realizat efectiv în 1970.

- Al patrulea pas în cadrul acestei etape, îl constituie estimarea nevoilor clienţilor şi a susţinătorilor. Întrucât pentru ONG-uri producerea de resurse proprii şi furnizarea pentru alţii sunt două sisteme distincte [8 pag.21] (sistem dual , ONG-ul fiind un agent între donator şi un client – beneficiar, aceste două aspecte duale trebuie analizate interconectate între ele, cu acordarea priorităţii pentru satisfacerea nevoilor clienţilor.
- ONG-urile în funcţie de misiunile lor au o serie variată de clienţi care utilizează serviciile lor: clienţi selectaţi înainte de a fi serviţi, dar şi posibili viitori componenţi interni ai organizaţiei; votanţii în cazul partidelor politice; uneori votanţii sau clienţii sunt şi membrii cotizanţi. De aceea satisfacerea nevoilor clienţilor afectează în mod uzual deciziile strategice şi operaţionale, mult

mai mult decât în cazul firmelor bazate pe profit (firmele comerciale).

- Veniturile financiare reprezintă pentru ONG-uri un mijloc pentru rezolvarea obiectivelor umanitare, sociale, educaţionale, culturale şi nu un scop ca în cazul organizaţiilor lucrative pe profit. Aceasta nu înseamnă că nu se urmăreşte cu mare atenţie utilizarea lor optimă pentru a produce o calitate optimă a serviciilor.
    - ❖ Al cincilea pas în cadrul acestei etape îl reprezintă identificarea (sinteza) factorilor, problemelor şi oportunităţilor strategice pentru a putea fi analizate cu ajutorul criteriilor SWOT. Identificarea factorilor se va face folosind următoarea structură:
        - Analiza internă, cu factorii: resurse, capabilităţi, cultură organizaţională, eficienţă, calitate, inovare, viteză de răspuns la nevoile beneficiarilor;
        - Analiza externă cu factorii:

economici,
tehnologici,
sociali,
culturali,
demografici,
politici,
legislativi.

Etapa a treia: În cadrul acestei etape sunt elaborate: planul strategic principal împreună cu alternativele: planul minimal, cel maximal şi eventual cel de excelenţă.

- Primul pas în cadrul acestei etape îl reprezintă analiza factorilor, problemelor şi oportunităţilor stratetige cu ajutorul metodei de analiză SWOT, fig.3.2. cea mai utilizată pentru întocmirea planului strategic.

Puncte tari (Strengths)	Puncte slabe (Weaknesses)
Oportunităţi (Opportunities)	Ameninţări (Threats)

Fig.3.2

Din această analiză rezultă datele necesare pentru întocmirea variantelor de planuri strategice, ţinând cont de investiţiile necdesare în anumite domenii pentru ca să poată croi variantele minimale, medii, maximale ale planului strategic.

- Pasul al doilea îl reprezintă redactarea efectivă a planului principal şi respectiv a planurilor alternative: minimal,maximal, cel de excelenţă, pentru a putea trece apoi la implementarea planului

ales de către consiliul de administraţie sau liderul organizaţiei din planurile prezentate mai sus. Nu totdeauna planul principal este ales, de multe ori, consiliul de administraţie analizând cu atenţie riscurile, poate în final să se focalizeze pe unul din planurile maximale sau chiar uneori pe unul de excelenţă.

Etapa a patra. În cadrul acestei etape se implementează planul strategic, prin transmiterea lui la toate nivelele manageriale din cadrul ONG-ului. Bazat pe acesta sunt apoi croite planurile operaţionale la diferitele nivele manageriale, planuri care sunt croite pentru perioade medii (de 1..3 ani, pe diferite obiective, şi respectiv, planurile anuale şi uneori trimestriale.

În Anexa 3.1 este prezentat une posibil plan strategic pentru Institutul Teologic Baptist din Bucureşti – ITBB.

Etapa a cincea. În cadrul acestei etape sunt evaluate rezultatele obţinute în conformitate cu planul strategic. Monitorizarea planului strategic ridică trei probleme mari:

- când trebuie analizat şi controlat planul strategic;
- cine este împuternicit să monitorizeze rezultatele obţinute de organizaţie prin prisma planului strategic;
- cine hotăreşte schimbările ce trebuiesc luate în urma analizei şi ce plan strategic este ales în continuare, conform etapei a patra.

❖ Referitor la timpul când trebuie reanalizat planul strtegic, acesta trebuie judecat numai după ce el

a fost complet implementat . Ţinând cont că planul strategic este proiectat pentru perioade mai mari de cinci ani, în mod normal timpul optim pentru analiza rezultatelor lui va fi mai mare de cinci ani.

Apar situaţii de excepţie cînd consiliul de conducere- staff-ul ONG-ului poate lua în considerare un timp mai scurt pentru monitorizarea planului strategic: liderul nu reuşeşte antrenarea colectivului sau când ONG-ul este în declin.

- În organizaţiile ONG mediocritatea în leadership se observă imediat . Un nou lider nu are timp mai mare de un an ca să se remarce. În acest caz timpul pentru care trebuie monitorizat

planul strategic poate fi scurtat, în jur de un an.

- În cazul în care Comitetul director consideră că liderul trebuie înlocuit din motive de etică creştină. Un lider nu va fi asculatat şi urmat în cazul în care are asemenea deficienţe. Apariţia unui nou lider poate conduce şi la o nouă orientare

a planului strategic.

- Momentul în care numărul voluntarilor sau acelor care contribuie cu fonduri pentru ONG este în declin, sau dacă preţul serviciilor pentru clienţi este în creştere semnificativă [8, pag.115], reprezintă un semnal intern că vechea strategie nu va mai fi

eficace mult tip şi că este cazul pentru analizarea ei.

- Referitor la alegerea echipei care este împuternicită să monitorizeze rezultatele obţinute în confruntarea cu cele enunţate în planul strategic de către ONG-ul analizat, părerile sunt împărţite, şi alegerea depinde de

mărime a organiza ţiei, de mărime a ariei de funcţion are a ei şi de experinţ a şi fermitat ea Consiliu lui de conduce re al ONG-ului (în care sunt majorita tea membril or donatori individu ali şi reprezen tanţii societăţi lor donatoa re) , dar nu în ultimul rînd de existenţ

a la nivel local sau naţional a unor societăţi specializate în acest domeniu. În cazul finanţărilor de la buget sau de către organizaţii din cadrul Uniunii Europene, monitorizarea devine obligatorie, altfel finanţarea poate fi întreruptă.

Evaluarea programelor şi proiectelor de dezvoltare a fost promovată şi formalizată începând cu anul 1960, de către agenţii donatoare, care doreau să obţină un raport corect despre câte lucruri au fost donate către organizaţiile susţinute de către donatori şi câte bunuri

sociale au fost livrate de către organizaţiile susţinute spre beneficiarii planurilor strategice.

Dorinţa agenţiilor donatoare a fost să aibă analize obiective care erau considerate posibil de obţinut de către oficii independente specializate şi care deci să utilizeze proceduri standardizate de colectarea datelor şi măsurători cantitative. Acest sistem de evaluare a fost larg folosit de ingineri şi economişti care erau majoritatea în agenţiile donatoare. Dar acest sistem a fost folosit şi de savanţii din domeniul social care în acea perioadă de timp luau în considerare numai analizele cantitative pentru aprecierea bunurilor sociale. În prezent există o nouă orientare care recunoaşte că dezvoltarea societăţii implică un proces complex.

Echipa de monitorizare trebuie să analizeze de obicei două categorii factori importanţi:

- ✓ datele prezentate în planul strategic şi în planurile adiacente operaţionale şi respectiv în procesele ce decurg din planul strategic referitor la obiective, ieşiri (servicii pentru clienţi), sarcinile, intrările (donaţii, sponsorizări, subvenţii);
- ✓ variabilele organizării interne, care să fie comparate cu datele efectiv obţinute de către societate.

Planul strategic este analizat în două aspecte:

- Dacă ONG-ul posedă bine definite: misiunea, viziunea şi planul strategic şi dacă acestea le sunt cunoscute membrilor ONG-ului, în special staff-ului, managerilor şi voluntarilor. Dacă din planul strategic au rezultat planuri operaţionale la toate domeniile şi pentru toate obiectivele, şi dacă acestea sunt cunoscute de factorii interesaţi din societate.
- Dacă rezultatele principale: intrările şi ieşirile din societate sunt în concordanţă cu cele din planul strategic.

Referitor la cine hotărăşte schimbările ce trebuiesc luate în urma analizei şi ce plan strategic este ales în continuare, Consiliul director, liderul şi managerii din nivelurile superioare vor lua hotărârile necesare pentru ameliorarea performanţelor organizaţiei. De cele mai multe ori, hotărârile duc la modificarea sau alegerea unui plan strategic alternativ din cele existente şi uneori la schimbarea sau extinderea misiunii şi a viziunii.

Bibliografie:

1.DRUCKER Peter, *What Business Can Learn from Nonprofits.* În: Harvard Business Review,
Vol.65, nr. 4, 1989.

2 DRUCKER Peter, *Managing the Non-profit Organization. Practices and Principles*. Harper Collins Publisher, 1990.

3. ***** htpp:/ national.unitedway.org

4. **** www.crystalcathedral.org

5. SALAMON L.M., ANHEIER H.K., *Cercetarea sectorului nonprofit, II Probleme clasificării.* Vol.3
Editura Voluntas, Bucureşti, 1992.

6. TOEPLER Stephen, LESTER Salamon, *NGO Development in Central and Eastern Europe. An Empirical Overviews,* In: East European Quaterly, vol.37, No.3, 2003.

7. STRĂINESCU Ioan, ARDELEAN Ben Oni, *Drept şi administraţie bisericească*, Editura Cartea Universitară, Bucureşti, 2006.

8. NANUS Burt, DOBBS Stephen, *Leader Who Make a Difference. Essential Strategies for Meeting the Nonprofit Challenge.* Jossey – Bass Publisher, San Francisco, 1999.

9. DALE Reidar, *Evaluation Framework for Development Programmes and Projects*, Sage Publications, London,1998.

10. DRUCKER Peter, *Managing in the Next Society*, Editura St. Martins Press, 2002.

Locul şi rolul creştinilor într-o lume indiferentă din punct de vedere religios

Prof dr Isidor Mărtincă
Facultatea de Teologie Romano-Catolică
Universitatea din Bucureşti

Laicul este pur şi simplu un creştin. Aceste termen nu desemnează un statut inferior în Biserică, nici măcar pentru că – distingându-se de cler sau viaţa consacrată – laicatului pare că îi lipseşte ceva: hirotonirea, respectiv urmarea radicală a lui Cristos. În fond, fundamental, fiecare cleric şi fiecare călugăr este un laic. Termenul laic derivă din grecescul *laos*, care înseamnă „popor al lui Dumnezeu". De-a lungul timpului s-a statornicit însă din păcate o perspectivă negativă asupra acestui termen, laicul fiind în mod curent asociat lumii profane şi exclus prin aceasta de la cea sacră, considerată un privilegiu al preoţilor şi călugărilor. Laicatul a dobândit însă un rol tot mai important în Biserică pe măsură ce realitatea temporală a început să fie pusă într-o lumină mai pozitivă. Astfel, imaginea autentică a laicului a fost redescoperită de Biserică deplin recent, mai exact în cursul secolului trecut, la această recunoaştere contribuind diverşi factori, din domeniul social, economic, cultural; laicii sunt implicaţi în toate domeniile de activitate: în ultimii ani, sunt tot mai prezenţi în instituţiile de învăţământ, inclusiv educative. Dincolo de conotaţia aparent negativă a termenului prin care sunt desemnaţi, laicii sunt aşadar parte integrantă din Biserică. Astfel, chiar dacă preotul aduce jertfa euharistică, fiecare credincios care participă la celebrarea acestui mister se configurează lui Cristos cel adus jertfă. Chiar dacă preotul este primul care vesteşte Evanghelia, creştinii laici sunt chemaţi să o ducă mai departe în mediul lor, având a da mărturie despre speranţa care îi amină în multiple circumstanţe; misiunea este prin urmare o dimensiune a credinţei care îi priveşte pe toţi creştinii, mai cu seamă în timpurile noastre. În ceea ce priveşte distincţia laicilor în raport cu călugării, se cere subliniat că laicii nu au de ce să-i invidieze pe aceştia pentru chemarea specială pe care le-a adresat-o Cristos, dar nici că sfaturile evanghelice se adresează doar acestora: norma de viaţă este fundamental aceea aşadar atât pentru laici cât şi pentru persoanele consacrate întru călugărie. Căsătoria este una dintre posibilităţile de a trăi statutul de laic; departe de a fi în contradicţie cu creştinismul sau o stare de viaţă depăşită prin venirea lui

Cristos, căsătoria este fondată de Dumnezeu încă de la început şi ridicată de Isus la rangul de sacrament; ea poate fi însă înţeleasă în adevărata semnificaţie doar în raport cu relaţia dintre Cristos şi Biserică. Laicatul nu are aşadar nici o conotaţie negativă în sânul Bisericii; rolul său este posibil de înţeles, asemeni celor ale celorlalte stări de viaţă doar în simfonia pe care împreună o alcătuiesc: *„Voi însă să nu vă numiţi rabi, că unul este Învăţătorul vostru: Cristos, iar voi toţi sunteţi fraţi”* (Mt. 23,8).[33]

Apartenenţa activă şi responsabilă a laicilor la Biserică derivă din voia lui Cristos, care a dorit ca Biserica să fie deschisă tuturor. Fiecare credincios – inclusiv cel laic – este chemat să lucreze în via Tatălui, având pregătit un loc şi o răsplată. Pentru fiecare, impulsul şi reuşita misiunii vine de la Cristos. Biserica este sfântă şi toţi membrii săi sunt chemaţi la sfinţenie, inclusiv credincioşii laici. Papa Ioan Paul al II-lea a afirmat că gradul sfinţeniei nu depinde de locul ocupat în Biserică, ci doar de calitatea iubirii, un laic care trăieşte autentic putând fi mai sfânt decât un preot sau chiar un episcop care o trăieşte mediocru. Viaţa fiecărui credincios, inclusiv a laicului se va hrăni prin rugăciune, liturghie, participare la sacramente – mai ales spovada şi euharistia. Ca fii ai promisiunii, laicii sunt chemaţi să dea lumii mărturie despre speranţa care îi însufleţeşte, aducând în lumea noastră angoasată lumina mântuirii şi purificând valorile autentice ale acesteia. În acest fel, laicii arată că a crede nu înseamnă a fugi de lume, ci, dimpotrivă, a ne desăvârşi existenţa pământească prin deschiderea faţă de dimensiunea transcendentă, singura care îi conferă adevărata valoare[34].

Într-o lume secularizată ca a noastră (nu mai puţin ostilă credinţei cât în timpurile primare ale Bisericii Imperiului roman) nu se mai pune într-atât de acut problema trăirii creştinismului într-o anume stare de viaţă, cum era în trecut, sau a demnităţii mai înalte a uneia dintre stările de viaţă creştină. Ceea ce contează cu adevărat azi este demnitate de botezat şi statutul de om nou, condiţia de fiu al lui Dumnezeu, şi aceasta în toţi creştinii. Din păcate, în lumea noastră, statutul de persoană consacrată semnifică în sine adeseori un „certificat” de excludere din viaţa societăţii, şi aceasta atât pentru că reprezentanţii Bisericii înşişi sunt mai apropiaţi, prin însăşi condiţia lor, de ceilalţi

33 BALTHASAR, HANS-URS VON, Faut-il des Laïcs dans L'Eglise?, *Communio* n. IV, 2/ martie-aprilie 1979, p. 7-8, 13-16; LTC, §1-4.

34 SCHINELLA IGNAZIO, *I laici nella Chiesa. I laici sono chiamati a testimoniare nel mondo con impegno e fecondità non inferiori ai presbiteri,* http:/www.nova3.com/parrocchie/_riflessioni/laici.htm.

cetăţeni ai acesteia. Nu le este uşor nici lor să-şi trăiască statutul de creştini, dar pot şi trebuie să însufleţească realitatea lumească cu spiritul lui Cristos, luând cele bune ale lumii, şi străduindu-se să le transforme pe cele rele, respectiv reînnoind mereu prezentarea mesajului creştin pentru ca lumea să poată să-l accepte (reîntorcându-se la principiul fundamental al iubirii şi renunţând la moralism, de pildă), propunându-l ca o întâlnire cu Cristos, deja experimentată în mod personal; aceasta se poate face în forme de viaţă comunitară sau individual[35].

Se poate afirma – după cum au făcut-o deja unii reprezentanţi ai Bisericii – că secolul XXI va inaugura în Biserică timpul laicilor. Această afirmaţie nu ştirbeşte cu nimic demnitatea sacramentului preoţiei, întrucât, după cum în Biserică nu ar fi euharistie fără taina preoţiei, la fel, fără credincioşii laici nu s-ar putea construi în lume civilizaţia iubirii; or, şi euharistia şi iubirea sunt două elemente esenţiale ale creştinismului. Deja un scriitor din secolul II afirma că în lume creştinii îndeplinesc aceeaşi misiune ca sufletul în trup. Orice creştin participă la misiunea lui Cristos în virtutea botezului, mirul şi euharistiei, fiind chemat la perfecţiunea iubirii. Din păcate, nu toţi credincioşii laici consideră că misiunea încredinţată de Isus ucenicilor de a merge să vestească tuturor neamurilor Evanghelia li se adresează şi lor (cf. Mt. 28,19). Există însă, la cealaltă extremă şi laici care consideră că egalitatea tuturor botezaţilor în Biserică înseamnă uniformitatea şi posibilitatea de a schimba rolurile după bunul plac. Se cere în acest sens reafirmată comuniunea eclezială, în deplin respect faţă de diferenţe şi particularităţile vocaţiilor. În tot cazul, zelul credincioşilor laici în a se implica în viaţa Bisericii este demn de apreciat şi trebuie fructificat cu precădere în lumea de astăzi. Rolul lor este de neînlocuit în evanghelizarea culturii secolului XXI.[36]

În lucrarea de faţă, îmi propun să abordez mai punctual tema locului şi rolului laicilor catolici într-o lume indiferentă din punct de vedere religios. Pentru aceasta, mă voi opri pentru început asupra câtorva elemente definitorii ale lumii în care trăim şi în care trebuie în calitate de creştini să îl vestim pe Cristos; am atins aici doar câteva elemente paradoxale, de maximă importanţă pentru înţelegerea misiunii apostolice al laicilor: relativism şi adevăr, secularizarea şi nevoia de sacru, umilirea şi exaltarea demnităţii persoanei umane, dorinţa de pace

---

35 GIUSSANI LUIGI, *Un'avvenimento di vita, cioè una storia*, Roma, Il Sabato, 1993.
36 MARTINS JOSÉ SERAIVA, *I laici nella Chiesa del XXI secolo*, http:/www. Ciofs.org/per/1997/lc97it.htm#a0.

şi persistenţa conflictelor. Ca premisă a studiului vocaţiei laicilor în Biserică şi în lume am tratat apoi pe scurt câteva aspecte privind perspectiva actuală a Bisericii asupra laicilor, cu specială referire la înnoirea acesteia începând cu Conciliul Vatican II, respectiv actuala înflorire a laicatului (concretizată în înmulţirea iniţiativelor şi grupărilor atât spirituale cât şi sociale), ca semn de speranţă pentru viaţa Bisericii şi societăţii. Am încercat apoi să tratez chestiunea vocaţiei specifice a laicilor în poporul lui Dumnezeu, pornind de la ideea comuniunii ecleziastice şi a rolurilor diferenţiate ale diferitelor stări de viaţă creştină; m-am oprit în acest context şi asupra unei probleme deosebit de actuale, şi anume aceea a diferenţei dintre preoţia baptismală şi cea ministerială. Am încercat să schiţez apoi specificul vocaţiei laicului în Biserică. Am dezvoltat apoi mai pe larg aspectul implicării laicatului în trăirea şi transmiterea credinţei în lumea de azi, structurând aceste pasaje pornind de la metafora „lumina lumii şi sarea pământului": laicii au avut un rol esenţial în păstrarea credinţei în tulburatul veac XX şi au cu siguranţă un rol fundamental pentru viitorul credinţei. Lumea este locul în care, prin diverse carisme şi slujiri, şi mai cu seamă prin exemplul vieţii, ei sunt chemaţi să aducă lumina lui Cristos, împlinind chemarea la sfinţenie; datorită proximităţii faţă de semenii lor care nu cunosc credinţa, ei sunt un factor decisiv în noua evanghelizare ce cade în sarcina Bisericii, privindu-i atât pe indiferenţii de aproape cât şi pe cei cărora nu li s-a vestit încă Evanghelia. Ei trebuie să lupte pentru libertatea credinţei şi să impregneze cultura de spiritul creştin. În virtutea aceluiaşi spirit, ei vor fi deopotrivă preocupaţi să acţioneze în diversele sectoare ale societăţii civile, militând pentru păstrarea demnităţii umane, pentru drepturile omului, promovând solidaritatea. Rolul laicilor este acela de a ilumina realităţile temporale cu spiritul creştin.

Dintre titlurile studiate în vederea redactării acestei lucrări, consider cel mai important Exortaţia apostolică *Christifideles laici* a Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea despre vocaţia şi misiunea laicilor în Biserică şi lume. Deosebit de relevante sunt deopotrivă documentele Consiliului Vatican II, şi anume Decretul privind activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*, respectiv Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium,* decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem.* Foarte utile mi s-au părut deopotrivă diversele mesaje ale Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, transmise cu diverse ocazii credincioşilor laici, dar şi anumite documente ale Papei

Paul al VI-lea. Am folosit deopotrivă diverse documente ale unor comisii pontificale şi pastorale şi ale unor teologi şi reprezentanţi ai Bisericii. În mare parte, în procesul de documentare, am utilizat Internetul, încercând astfel să acced la bibliografie de maximă actualitate.

Lumea actuală – locul unde se cere vestit Cristos

Iată care ar putea fi în linii mari – dincolo de nedorite generalizări şi simplificări – principalele trăsături ale lumii noastre. O primă trăsătură de care trebuie ţinut cont este schimbarea accelerată care marchează toate domeniile vieţii; din această cauză generalizările sunt greu de făcut şi de nedorit. În tot cazul, lumea noastră este definită de numeroase paradoxuri.[37]

Relativism şi adevăr

Societatea noastră se află într-o etapă de trecere, de la o veche orânduire spre una nouă, ceea ce nu poate să nu aibă drept consecinţă o stare de incertitudine. Sunt şi semne de speranţă, şi semne de îngrijorare. Nu putem să nu recunoaştem progresele în materie de ştiinţă şi tehnică şi o creştere a atenţiei faţă de ţările în curs de dezvoltare şi, deci faţă de binele comun. Nu putem însă să nu observăm, în multiplele circumstanţe şi dezvoltarea unei mentalităţi negativiste, ce influenţează radical noile generaţii. Este vorba despre un incontestabil relativism cultural, degenerând într-un iresponsabil pluralism etic şi, implicit, în decadenţă şi diluare a religiozităţii şi moralităţii. Se afirmă public că pluralismul etic este o condiţie a democraţiei; în fapt, asistăm la o răsturnare a adevăratelor valori în numele concesiei faţă de mentalitatea dominantă.[38]

Tocmai de aceea, această concepţie relativistă a pluralităţii nu corespunde spiritului creştin: libertatea politică nu poate să se fondeze pe ideea relativistă că orice concepţie asupra omului este valoroasă şi adevărată. Dimpotrivă, politica trebuie să vizeze realizarea adevăratului bine al omului; pluralitatea soluţiilor la probleme concrete nu este ilegitimă în sine, dar nici orice soluţie nu este legitimă şi acceptabilă prin ea însăşi. Biserica nu trebuie să ofere (ca autoritate) ea însăşi soluţii la toate problemele lumeşti care ţin de responsabilitatea cetăţenilor), cu atât

---

37 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica post-sinodale Christifideles laici su la vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo.*

38 NDQ, §2. *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il compotamento dei cattolici nella vita politica*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_il.html.

mai mult nu trebuie să propună o soluţie general valabilă, deşi are dreptul să intervină acolo unde este ameninţată credinţa sau mântuirea lumii. Acţiunea în domeniul civil este mai degrabă de competenţa credincioşilor laici, prin statutul lor inseraţi profund în realităţile temporale. În calitate de cetăţeni ai lumii, laicii trebuie să caute să rezolve diversele probleme ale semenilor, aducând în viaţa societăţii lumina lui Cristos. În cazul unei justificate pluralităţi de opinie în domeniul civil, nici un laic nu va instrumentaliza în favoarea propriei opinii doctrina Bisericii. Un principiu de bază al veridicităţii poziţiei social-politice a laicului este apărarea demnităţii persoanei umane, în conformitate cu spiritul creştin.[39]

Secularizarea şi nevoia de sacru

În schiţarea cadrului lumii actuale, este de semnalat răspândirea acută a indiferentismului religios şi a multiplelor forme de ateism, dintre care cea mai evidentă este secularizarea. Omul de azi pare îmbătat de progresul tehnico-ştiinţific şi în el reînvie mai puternică decât oricând tentaţia primară de a fi ca Dumnezeu (cf. Gen. 3,5); prin folosirea lipsită de discernământ a libertăţii, omul sufocă orice sentiment religios, fie uitând pur şi simplu de Dumnezeu, fie considerându-l fără semnificaţie, fie înlocuindu-l cu diverşi idoli. Fenomenul secularizării nu mai este astăzi unul izolat, contaminând mase întregi; actualmente, ţări întregi, popoare care au cunoscut de secole creştinismul şi l-au văzut înflorind în viaţa oamenilor şi a societăţii sunt profund atinse de indiferentism, secularizare şi ateism sau cel puţin sunt puternic încercate la nivelul credinţei. Această stare de fapt este mai răspândită în ţările civilizate occidentale, unde consumismul, individualismul şi mentalitatea centrată pe ideea de a trăi „ca şi cum Dumnezeu nu ar exista” sunt mai puternic înrădăcinate; la această stare de fapt poate duce însă şi sărăcia. Indiferentismul religios (în sensul de a face abstracţie de Dumnezeu în marile probleme ale vieţii) nu este mai puţin periculos astăzi decât ateismul militant de odinioară. Dacă în această situaţie credinţa creştină este păstrată (la un nivel mai mult tradiţional sau chiar pur ritual), ea tinde să fie separată de momentele cruciale ale vieţii (naşterea, suferinţa, moartea). De aici marile întrebări şi nelinişti ale multora dintre contemporanii noştri şi deziluzia materializată în diverse forme. Cu toate acestea, nici măcar în contextul actual, nevoia de sacru a oamenilor nu poate fi cu desăvârşire sufocată. În conştiinţa fiecărui om dăinuie – fie şi

39 NDQ, §3.

doar implicit – nevoia de a se împlini prin atingerea lui Dumnezeu. Astfel, totuşi în lumea noastră se mai constată o deschidere spre spiritualitate şi rugăciune şi o dorinţă de libertate religioasă. Există chiar zone în care se păstrează diverse tradiţii şi forme de pietate creştină, simţul moral şi spiritual; nu este exclus însă pericolul ca ele să se piardă cu multă uşurinţă din pricina a numeroşi factori, între care sunt de semnalat în primul rând secularizarea, răspândirea sectelor şi impactul culturii dominante. Aceasta din urmă (impusă prin mijloacele de comunicare în masă mai cu seamă, astfel încât, în timp mai scurt sau mai lung, influenţează adânc – fie şi inconştient – mentalitatea tuturor) azi este aceea a lui *carpe diem*, urmărind găsirea a cât mai multă plăcere din realitatea materială considerată satisfăcătoare în sine. Există desigur şi un revers al acestei situaţii: lumea singurătăţii experimentată de unii, ajungând la extremă la sinucidere sau la alte mijloace de evadare. În acest context, creştinismul riscă să rămână o formă fără conţinut: se păstrează cel mult anumite tradiţii, un anume ritualism, bune pentru cei care simt o oarecare nevoie de sacru. Creştinismul trebuie trăit, altfel lumea văzând în el doar cioburile măreţiei trecute date fiind toate acestea probleme, soluţia urgentă ce se impune este o nouă evanghelizare.[40]

Demnitatea persoanei umane – între umilire şi exaltare

O altă trăsătură specifică timpului nostru este violarea demnităţii persoanei umane, care nu mai este recunoscută ca imagine a lui Dumnezeu şi este expusă pe numeroase căi instrumentalizării. Astăzi, există noi şi variate forme de sclavie, „stăpânul" putând fi o ideologie, puterea economică, un sistem politic dezumanizant, tehnocraţia ştiinţifică, mass-media etc. Numeroase drepturi ale persoanei sunt încălcate chiar sub litera legii. Să nu ne gândim decât la dreptul la viaţă, la o situaţie materială decentă, la un loc de muncă, la întemeierea unei familii, la procreare responsabilă, la participarea la viaţa publică şi politică. Să reflectăm la numărul mare de copii ucişi în sânul mamei lor, la cei maltrataţi de proprii părinţi sau la familiile care duc lipsa de cele elementare traiului de zi cu zi. Sărăcia este o realitate care loveşte adânc mulţimi de oameni. Cu toate acestea, sacralitatea persoanei umane nu poate fi anulată, ci, dimpotrivă, deşi violată în multiple feluri, ea caută să iasă la suprafaţă. În fapt, se afirmă azi tot mai mult ideea demnităţii de persoană a oricărei fiinţe umane, care se defineşte ca subiect, înzestrat cu conştiinţă, libertate şi responsabilitate în trăirea sa în istorie şi societate,

40 IOAN PAUL AL II-LEA, *op.cit.,* §4; 34; GIUSSANI LUIGI, *op.cit.,* p. 40-41.

apt să fie promotor al valorilor spirituale şi religioase. Timpul nostru, socotit al „umanismului” implică multe nuanţe. Pe deoparte, demnitatea umană este chiar în numele unui anumit tip de umanism încălcată, pe de altă parte, un alt tip de umanism degenerează într-un fel de idolatrizare a omului. În fine, un alt gen de umanism ştie promova adevărata demnitate umană, recunoscând întru adevăr mărirea şi mizeria sa.[41]

Conflict şi pace

Un alt aspect care caracterizează omenirea astăzi este prezenţa conflictualităţii, un fenomen complex care se distinge de pluralismul mentalităţilor şi iniţiativelor, presupunând confruntarea – până la violenţă, terorism, război – a unor persoane, grupări, naţiuni sau grupări de naţiuni. În diverse sectoare, astăzi mai mult decât oricând reînvie mitul turnului Babel (cf. Gen. 11,1-9) din pricina dorinţei de atotputernicie a multiple structuri, ceea ce produce inevitabil confuzie, luptă, opresiune, scindare – fapt ce nu rămâne fără consecinţe în viaţa familiei. Dorinţa naturală a indivizilor şi naţiunilor spre pace şi dreptate nu poate fi însă sufocată cu totul. Fericirea evanghelică legată de făurirea păcii (cf. Mt. 5,9) dobândeşte în aceste condiţii o semnificaţie aparte. Există multe persoane, grupări şi naţiuni care luptă şi suferă pentru instaurarea dreptăţii şi păcii. Există mulţi credincioşi laici care militează pentru acestea individual sau în cadrul unor grupări organizate cu caracter socio-politic.[42]

Cristos, speranţa umanităţii; libertate religioasă

Aşa cum este ea, totuşi lumea aceasta este locul în care Dumnezeu ne cheamă să ne trăim credinţa şi să lucrăm întru răspândirea ei; aici activează Biserica – alcătuită din episcopi, preoţi, călugări, laici – fiind incontestabil condiţionată de starea în care se află lumea, dar în nici un caz depăşită, în virtutea prezenţei Duhului Sfânt, Mângâietorul trimis nouă de Cristos, Mântuitorul ei. Biserica ştie că efortul său – dincolo de orice limită umană, dincolo de orice intervenţie a celui rău – este susţinut de Cristos, pentru că El a făcut din ea „semn şi instrument al uniunii intime cu Dumnezeu şi al unirii întregului neam omenesc”. De aceea, în pofida oricărei dificultăţi, poporul creştin nu trebuie să-şi piardă încrederea în misiunea sa de a duce Vestea cea Bună a Mântuirii tuturor oamenilor, în orice timp şi loc. În acest sens, în sânul Bisericii,

41 Ioan Paul al II-lea, *op.cit.,* §5.
42 Ioan Paul al II-lea, *op.cit.,* §6.

mai cu seamă astăzi, credincioşii laici joacă un rol deosebit. În fapt, prin ei Biserica este prezentă în toate sectoarele vieţii lumii.[43]

Azi se cere recunoscută dimensiunea religioasă a omului şi – între altele drepturi ale persoanei – acela la conştiinţă şi libertate religioasă. Chiar dacă nu toţi oamenii cred că Dumnezeu este parte constitutivă a existenţei lor, cei care au această credinţă au dreptul la a o trăi individual şi în comunitate. Societatea trebuie să le recunoască acest drept dacă doreşte să asigure cu adevărat binele persoanei umane şi al societăţii. Au existat însă şi mai există atâţia creştini – în majoritatea laici, deşi nu exclusiv – care suferă pentru credinţa lor. Mărturia lor, uneori până la jertfa supremă – în prelungirea jertfei unice a lui Cristos – este de mare preţ pentru viaţa Bisericii, care găseşte în ea un nou elan de sfinţenie şi spirit apostolic.[44]

Laicatul sau o vocaţie specifică în Biserică

Deschiderea Bisericii faţă de laici – momentul Vatican II

«După ce s-a ocupat de funcţiile ierarhiei, Sfântul Conciliu îşi îndreaptă cu drag atenţia asupra condiţiei acelor credincioşi care sunt numiţi laici. Toate cele spuse despre Poporul lui Dumnezeu se adresează în mod egal laicilor, călugărilor şi clericilor; totuşi unele trăsături aparţin în mod deosebit laicilor, bărbaţi şi femei, în virtutea condiţiei şi misiunii lor: bazele acestor trăsături trebuie examinate mai îndeaproape, datorită condiţiilor deosebite ale vremurilor noastre. Păstorii sufleteşti sunt perfect conştienţi de marea contribuţie pe care o aduc laicii la binele întregii Biserici. Ei ştiu că nu au fost instituiţi de Cristos pentru a-şi asuma singuri întreaga misiune mântuitoare a Bisericii faţă de lume, ci au măreaţa îndatorire ca astfel să-i păstorească pe credincioşi şi să le recunoască slujirile şi carismele, încât toţi să conlucreze unanim, fiecare pe măsura lui, la opera comună. Căci trebuie ca toţi, *„făptuind adevărul în iubire, să creştem întru toate spre acela care este Capul, Cristos, din care trupul întreg, bine alcătuit şi bine legat prin toate încheieturile care îl pun în mişcare, îşi săvârşeşte creşterea - după lucrarea împlinită pe măsura fiecărui mădular în parte – şi se zideşte întru iubire”* (Ef. 4,15-16)»[45].

Dacă în trecut se evidenţia o clară supremaţie a clerului asupra poporului credincios şi laicii se considerau parte inferioară a Bisericii

43 Ioan Paul al II-lea, *op.cit.,* §7.
44 Ioan Paul al II-lea, *op.cit.,* §39.
45 LG 30.

(participând în mică măsură la viaţa acesteia, fiind siliţi să asculte, nu să coopereze, nefiind îndemnaţi să se angajeze în misiunea apostolică a Bisericii, considerând că desăvârşirea este privilegiul persoanelor consacrate etc.), după Conciliul Vatican II lucrurile nu mai stau la fel. Conciliul a insistat asupra demnităţii baptismale a tuturor credincioşilor, redând laicatului locul său de drept în Biserică. Laicii sunt parte integrantă a Bisericii, având dreptul şi îndatorirea de a se angaja în misiunea ei în favoarea omului. Laicii au avut de altminteri un rol important în răspândirea creştinismului primar; cum situaţia de atunci este foarte asemănătoare cu situaţia pe care o traversează Biserica într-o lume neo-păgână şi secularizată, acţiunea laicilor se cere încurajată, întrucât mai mult decât persoanele consacrate, ei pot fi punte între Biserică şi lume. Vatican II insistă asupra unei viziuni pozitive asupra laicatului, accentuând deplina apartenenţă a acestuia la misterul Bisericii şi vocaţia sa specifică: aceea de a căuta Împărăţia lui Dumnezeu în lucrurile temporale pe care are a le orândui după voia Domnului. Dar, contrar a ceea ce s-ar putea crede însă, viziunea Conciliului Vatican II nu este una cu desăvârşire nouă. Astfel, este de precizat că laicii au deţinut întotdeauna responsabilităţi în Biserică. În mod tradiţional, unii dintre laici sau întregul popor este cel care susţine o comunitate, mai ales din punct de vedere material, dar nu numai; nu este de neglijat în acest sens rolul pe care îl deţinea în viaţa comunităţii fondatorul său. Cu titlul de exemplu, responsabilitatea comunităţii a revenit exclusiv preotului în biserica franceză abia după separarea ei de stat. Este de menţionat deopotrivă participare laicilor la concilii; de pildă, la Conciliul din Trento, a participat şi ambasadorul Veneţiei, având o contribuţie esenţială în redactarea canonului asupra divorţului. Începând cu pontificatul lui Pius al XI-lea poporului ca atare – şi nu doar unor reprezentanţi de marcă – i se acordă importanţă; astfel, credincioşii sunt invitaţi să acţioneze, coordonaţi de ierarhie, în domeniul politic (mai cu seamă angajându-se în partidele creştine) şi al ştiinţelor (statutul de creştin neexcluzându-l pe acela de savant şi invers). Tot acum laicii participă la apostolatul ierarhic. Precursor al acestei viziuni pozitive este şi papa Pius al XII-lea, care afirma că laicii nu doar că aparţin Bisericii, dar chiar „sunt Biserica”. Astfel, deja în virtutea botezului (care face din om o creatură nouă), laicii sunt mlădiţele viţei care este Cristos şi de El sunt însufleţiţi. Teologia laicatului Conciliului Vatican II are aşadar un fundament solid. De altminteri, nu există o teologie independentă a

laicatului; ea este strâns legată de ecleziologie şi teologia sacramentelor.[46]

Azi, laicii se bucură de o atenţie specială din partea Bisericii. Recunoaşterea locului şi rolului laicilor în Biserică se concretizează în diverse iniţiative ale Bisericii: reflexii magisteriale, reuniuni, discuţii, celebrări. Laicii sunt invitaţi în astfel de ocazii nu doar să asculte învăţătura păstorilor în ceea ce-i priveşte, ci să reflecteze ei înşişi la ceea ce este misiunea lor în lume întru mărturisirea credinţei, în diversele medii şi situaţii, conform chemării lor specifice trăită în diverse forme de angajare, după darul Duhului. Laicii, la fel ca şi creştinii care au ales alte stări de viaţă, sunt chemaţi în permanenţă la convertire şi la a sluji – în starea lor de viaţă – edificării Împărăţiei lui Dumnezeu; Biserica trebuie să îi susţină în acest sens în permanenţă. Centrul vieţii creştine a laicului este misterul Întrupării Fiului lui Dumnezeu şi al prezenţei sale constante în lume; de aceea, viaţa laicului trebuie să fie hrănită de Sfânta Euharistie; numai aşa va putea el aduce în lume mărturia faptului că întruparea Domnului răspunde tuturor aşteptărilor şi nevoilor umane. Laicii se vor întreba în permanenţă ce s-a ales cu harul baptismal, cu cel al Mirungerii, cum a ştiut şi ştie fructifica darurile Duhului Sfânt şi răspunde la vocaţia sa specifică, având mereu în minte cuvintele Mântuitorului: „Voi sunteţi sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra? De nimic nu mai e bună decât să fie aruncată afară şi călcată în picioare de oameni. Voi sunteţi lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie şi o pun sub obroc, ci în sfeşnic şi luminează tuturor celor din casă. Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri" (Mt. 5,13-16).[47]

„Duhul Sfânt inspiră astăzi Biserica să promoveze vocaţia şi misiunea laicilor. Împărtăşirea şi co-responsabilitatea lor în viaţa comunităţii creştine şi prezenţa lor care îmbracă atâtea forme de apostolat şi de slujire a societăţii ne determină să aşteptăm cu speranţă, în zorii celui de-al treilea mileniu o epifanie matură şi rodnică a laicatului" spunea în chip ilustrativ pentru preocuparea Bisericii faţă de laicat Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea într-un discurs din 25

46 Ioan Paul al II-lea, *op.cit.,* § 9. Bişos Alois, *Creştinii laici. Identitate şi misiune.*

47 Strafford James Francis, *Intervento, Giubileo dell'apostolato dei laici, Conferenza stampa di prezentazione del Congresso del laicato cattolico sul tema: „Testimoni di Cristo nel nuovo millennio"* (Roma, 25-30.11.2000).

Ioan Paul al II-lea-MCL, *Messaggio ai participanti al Congresso del laicato cattolico*.

noiembrie 1998. Într-adevăr, mai cu seamă după Vatican II, tot mai mulţi credincioşi laici au devenit profund conştienţi de misiunea lor în Biserică, angajându-se în noua evanghelizare cu toată responsabilitatea, dăruind mare parte a timpului lor slujirii lui Dumnezeu şi a aproapelui, angajându-se chiar în cercetarea teologică şi diversele consilii pastorale. Alături de comunităţile şi mişcările tradiţionale, înfloresc altele noi, pornind de la diversele carisme, ceea ce constituie incontestabil o rază de speranţă pentru viaţa Bisericii. Cu toate acestea, nu lipsesc nici aspectele îngrijorătoare: nu este uşor ca Evanghelia să fie vestită în lumea secularizată în care trăim, nu este uşor ca unii creştini să fie motivaţi să-şi trăiască credinţa mai mult decât drept o obişnuinţă, nu toţi având spiritul misionar, nu este uşor nici ca aceia care sunt angajaţi în viaţa Bisericii să-şi păstreze spiritul credinţei într-o lume care încearcă pe multiple căi să-l pună în umbră, fiind tentaţi să cadă pradă compromisului faţă de cultura dominantă sau indiferentismului (mulţi fiind selectivi şi chiar critici faţă de Magisteriul Bisericii).[48]

De aceea, formarea laicilor este o preocupare constantă a Bisericii, mamă şi învăţătoare. Cateheza adresată laicilor va fi atentă la statutul destinatarilor, bărbaţi şi femei, în condiţia lor de laici (prezenţa lor în lume şi datoria de a-şi căuta aici desăvârşirea şi de a-şi exercita propria misiune apostolică), cu experienţa lor de viaţă, cu problemele lor, cu căutările lor şi cu bogăţia lor culturală şi spirituală, în deplin respect faţă de diferenţe şi o mare deschidere faţă de propria lor implicare în demersul catehetic. Un principiu important în catehizarea adulţilor laici este acela al implicării comunităţii, întrucât adultul aderă la credinţă şi creşte în credinţă mai puţin prin învăţarea unor noţiuni şi mai degrabă prin viaţa comunitară, oferind şi primind susţinere. Catehizarea acestei categorii a poporului credincios va avea aşadar în vedere iniţierea în viaţa liturgică a comunităţii şi în dimensiunea caritabilă. Promotorii catehezei adulţilor laici se vor preocupa constant de adaptarea mesajului evanghelic la condiţiile de viaţă şi cultură a destinatarilor, păstrând totodată nealterat conţinutul credinţei. Scopul ultim al formării la credinţă a adultului laic este maturizarea vieţii creştine şi înţelegerea condiţiei umane în lumina Evangheliei, respectiv asumarea unui angajament creştin matur, de pildă în domeniul apostolic, atât de urgent de reînsufleţit azi.[49]

---

48 Rylko Stanislaw, *op. cit,* § 1-2; Ioan Paul al II-lea 2000-MCL, §3.

49 CA, § 26-30; 34; 38, *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti*.

Căci laicii sunt chemaţi să facă aşa încât credinţa lor să se maturizeze constant, aducând roadă multă (cf. In. 15,1-6). Pentru aceasta, Biserica trebuie să se preocupe de formarea lor integrală şi permanentă, întâi de toate vizând descoperirea de către aceştia a propriei vocaţii şi misiuni în Biserică: Dumnezeu ne cheamă în mod personal, dar fiecare putem descoperi treptat, în circumstanţele vieţii, prin rugăciune, îndrumare spirituală, viaţă liturgică etc., aspectele distincte ale vocaţiei noastre. Fundamentale în descoperirea propriei chemări sunt perioadele adolescenţei şi tinereţii, deşi nici o etapă a trecerii noastre prin lume nu exclude descoperirea unei noi faţete a chemării noastre. Este necesar să descoperim aşadar ceea ce vrea Dumnezeu de la noi şi apoi să aplicăm cele descoperite, printr-o liberă colaborare. Laicii trebuie în tot cazul să se străduiască în mod constant să aprofundeze tot mai mult bogăţia credinţei şi a botezului şi să le trăiască tot mai deplin (cf. 1Pt. 2,2). Laicii vor fi formaţi la nivel spiritual, doctrinal, liturgic şi în special la nivelul doctrinei sociale a Bisericii, dar şi al valorilor umane. Este important ca formarea laicilor să vizeze deopotrivă conştientizarea unităţii ce există între credinţa şi viaţa lor: viaţa spirituală însufleţeşte viaţa temporală în toate sectoarele ei şi aceasta, prin tot ceea ce presupune, este ocazie de exersare a credinţei. Formarea laicilor trebuie să se desfăşoare în cât mai multe locuri (de la nivel universal la nivel particular-parohial, comunitar sau familial, dar şi şcolar şi universitar sau prin mijloacele de comunicare în masă), să folosească metode cât mai adecvate şi să implice cât mai multe foruri (de la învăţătura păstorului universal la cea a păstorilor locali, respectiv a comunităţilor specializate). Formarea nu este însă un drept sau o îndatorire doar a unora dintre creştini; ea este o dimensiune care ne priveşte pe fiecare în parte: fiecare dă şi primeşte, indiferent de condiţia în care se află; mai mult, un loc special se va acorda în formarea creştină celor care suferă din diverse pricini. Biserica trebuie să se preocupe deopotrivă de formarea formatorilor laicilor timpului nostru şi să înrădăcineze această formare în cultura căreia aceştia îi aparţin.[50]

---

50 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica....,* § 57-63.

Comunitatea bisericească; misiunea –rod al comuniunii

Toţi credincioşii sunt în comuniune cu Cristos, o comuniune care îşi are modelul şi originea în comuniunea din sânul Sfinte Treimi. Astfel, creştinii nu-şi mai aparţin lor înşişi, ci lui Dumnezeu. Din comuniunea credincioşilor cu Cristos decurge şi aceea dintre credincioşi, toţi fiind mlădiţele aceleiaşi viţe (cf. In. 15) şi pentru unitatea lor rugându-se Isus la Cine cea de taină (cf. In. 17,21). Comuniunea credincioşilor este semnul misiunii divine a lui Cristos însuşi. Ea este, prin urmare, ceea ce defineşte Biserica, după cum a amintit-o Conciliul Vatican II, în urma Tradiţiei. Priveşte întâi de toate legătura Bisericii cu Dumnezeu Tatăl, prin Cristos, întru Duhul sfânt şi se actualizează în Cuvântul lui Dumnezeu şi în sacramente (şi mai ales în euharistie) şi între credincioşi. Imaginile utilizate de Conciliu pentru a defini Biserica subliniază această idee a comuniunii credincioşilor cu Cristos şi între ei: Biserica-trup, Biserica-turmă, Biserica-viţă-de-vie, Biserica-templu, Biserica-popor al lui Dumnezeu etc. Conciliul concluzionează în acest sens că „Biserica este în Cristos un sacrament, adică semnul şi instrumentul intimei comuniuni cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc”.[1]

«Sfânta Biserică, din instituire divină, este organizată şi condusă într-o minunată diversitate. *„Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare şi mădularele nu au toate aceeaşi lucrare, aşa şi noi, cei mulţi, un trup suntem în Cristos şi fiecare suntem mădulare unii altora”* (Rom. 12,4-5). Unul este aşadar, Poporul ales al lui Dumnezeu: *„Un singur Domn, o singură credinţă, un singur Botez”* (Ef. 4,5). Este comună tuturor demnitatea membrilor datorită renaşterii lor în Cristos; este comun harul înfierii, comună chemarea la desăvârşire; una este mântuirea, una este speranţa, neîmpărţită este iubirea. Aşadar nu există în Cristos şi în Biserică nici o inegalitate în funcţie de rasă sau nea, de condiţie socială sau sex, căci *„nu mai este iudeu, nici grec, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este bărbat, nici femeie, pentru că voi toţi una sunteţi în Cristos Isus”* (Gal. 3,28; Col. 3,11). Prin urmare, cu toate că, în Biserică, nu toţi merg pe aceeaşi cale, toţi sunt chemaţi la sfinţenie şi au primit o credinţă de aceeaşi valoare prin dreptatea lui Dumnezeu (cf. 2Pt. 1,1). Chiar dacă unii, din voinţa lui Cristos, sunt puşi învăţători, împărţitori ai Tainelor şi păstori pentru alţii, există totuşi între toţi o

1 IDEM, § 18-19; 55.

adevărată egalitate în privinţa demnităţii şi acţiunii comune tuturor credincioşilor pentru zidirea Trupului lui Cristos. Într-adevăr, deosebirea stabilită de Domnul între slujitorii sacri şi restul Poporului lui Dumnezeu implică o unire izvorâtă din relaţia reciprocă necesară care îi leagă pe Păstori şi pe ceilalţi credincioşi; Păstorii Bisericii, urmând exemplul Domnului, trebuie să-şi slujească unii altora şi celorlalţi credincioşi, iar aceştia trebuie să colaboreze din tot sufletul cu păstorii şi învăţătorii. Astfel, în diversitate, cu toţii dau mărturie despre minunata unitate din Trupul lui Cristos; însăşi varietatea harurilor, slujirilor şi lucrărilor adună într-o unitate pe fiii lui Dumnezeu, căci „toate acestea le face unul şi acelaşi Duh” (1Cor. 12,11). După cum, din bunăvoinţa divină, laicii îl au frate pe Cristos, care, deşi este Stăpânul a toate, *„n-a venit ca să fie slujit, ci să slujească”* (Mt. 20,28), tot astfel îi au fraţi pe aceia care, rânduiţi în slujirea sacră, învăţând şi sfinţind şi conducând Familia lui Dumnezeu cu autoritatea lui Cristos, o păstoresc în aşa fel ca noua poruncă a iubirii să fie îndeplinită de toţi. Despre aceasta spune foarte frumos Sfântul Augustin: „Dacă ceea ce sunt pentru voi mă înfricoşează, ceea ce sunt împreună cu voi mă mângâie. Căci pentru voi sunt episcop, împreună cu voi sunt creştin. Primul este numele unei slujbe, al doilea – al unui har; primul este numele primejdiei, al doilea – al mântuirii”.[2]

Rodnicia vieţii creştine derivă din comuniunea credincioşilor cu Cristos şi între ei; comuniunea implică aşadar misiunea: îi este izvor şi totodată rod. Acelaşi Duh săvârşeşte unitatea şi insuflă impulsul misionar. Biserica ştie că a primit în dar comuniunea pentru a o oferi tuturor, de aceea vesteşte Evanghelia, prin harul Duhului şi în virtutea sacramentelor iniţierii creştine (cf. Mc. 16,15; Mt. 28,20); evanghelizarea este harul, vocaţia şi identitatea profundă a Bisericii. Evanghelizarea face din Biserică o comunitate de credinţă, o comunitate a credinţei mărturisite întru adeziunea la Cuvântul lui Dumnezeu, întru celebrarea sacramentelor, întru trăirea carităţii, cu scopul de al converti pe om la Cristos şi de a-i mijloci darul unei vieţi în Duh. Îndemnul lui Isus de a vesti Evanghelia la toate neamurile capătă azi o conotaţie urgentă şi aceasta este o chestiune care îl priveşte pe fiecare credincios în parte (cf. 1Cor. 9,16).[3]

Preoţia baptismală – o vocaţie distinctă de cea sacerdotală

Dacă se vorbeşte despre rolul laicilor în lume din perspectiva

2 LG, § 32.

3 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica....,* § 32-33;

parabolei lucrătorilor viei, se impune încă de la început o precizare: laicii nu sunt simplii muncitori în vie, fiind în primul rând parte a viei, după cum spune Isus despre fiecare creştin: *„Eu sunt viţa, iar voi sunteţi mlădiţele”* (In. 15,5), imaginea viei desemnând deja în Vechiul Testament întreg poporul ales (cf. Ier. 2,21; Ez. 19,10; Is. 5,1-2) şi fiind reluată de Isus cu referire la Împărăţia lui Dumnezeu (cf. Mc. 12,1; Mt. 21,28 ş.u.), în Evanghelia după Ioan, simbolul viei nu se referă însă doar la poporul lui Dumnezeu, ci la Isus însuşi; El este viţa şi noi mlădiţele (cf. In. 15,1 ş.u). Această imagine este reluată de Conciliul Vatican II în legătură cu misterul Bisericii: ea este via evanghelică. Or, numai în cadrul misterului Bisericii înseşi poate fi înţeleasă vocaţia specifică a laicilor în cadrul lumii şi al poporului creştin.[1]

Misiunea credinciosului laic în lume şi Biserică derivă de la demnitatea baptismală, care face din orice creştin fiu al lui Dumnezeu (întrucât Botezul este o nouă naştere, la viaţa de fii ai lui Dumnezeu întru Fiul de astă dată), membru al Bisericii (care este trupul lui Cristos şi comuniune) şi templu al Duhului Sfânt (care îl unge pe cel botezat şi îl face apt să-l mărturisească pe Dumnezeu, chemare întărită prin taina Sfântului Mir). Laicul este credinciosul creştin pur şi simplu... Este acela care a aderat la botez, recunoscând în Biserică prezenţa lui Cristos şi ierarhia. Dacă adeziunea la botez înseamnă a trăi în fiecare clipă calitatea de nouă creatură, primirea mirungerii înseamnă afirmarea eficacităţii roadelor botezului, iar a euharistiei – inserarea în comuniunea cu Dumnezeu şi poporul său. Prin botez aşadar, orice creştin participă la misiunea preoţească, profetică şi regală a lui Cristos (1Pt. 2,4-5.9). Această ideea nu a apărut doar la Conciliul Vatican II; îşi are rădăcinile în Tradiţia Bisericii, fiind întâlnită de pildă la Sfântul Augustin într-un comentariu la Psalmul 26 (Augustin arată că în legea veche ungerea era destinată doar unui număr de două persoane: regele şi preotul şi că, după Cristos, unicul preot şi unicul rege, ungerea este conferită tuturor creştinilor, ca membre ale corpului său. Pe linia Conciliului Vatican II, Papa Ioan Paul al II-lea a insistat de-a lungul întregii sale păstoriri asupra demnităţii preoţeşti, profetice şi regale a întregului popor al lui Dumnezeu: Fiul a făcut din noi toţi o împărăţie sacerdotală a lui Cristos[2] întrucât sunt uniţi cu jertfa sa, oferită o dată pentru totdeauna pe cruce şi actualizată în Euharistie şi menită mântuirii omenirii. Participarea credincioşilor laici la acest mister este cu putinţă prin oferta de sine şi

1 Idem, § 8.
2 LG 34.

consacrarea întregii lor activităţi (viaţa de familie munca, bucuriile, suferinţele, aspiraţiile, etc.) şi, prin aceasta, a lumii întregi lui Dumnezeu. Ei participă la slujirea profetică a lui Cristos[3] primind şi vestind Evanghelia prin cuvânt şi faptă, fără a ezita să denunţe răul, atunci când este cazul şi de a reînnoi viaţa societăţii în lumina lui Cristos cel Înviat. Ei participă deopotrivă la slujirea regală a lui Cristos[4], punându-se în slujba construirii Împărăţiei lui Dumnezeu în istorie; pentru aceasta ei trebuie să lupte împotriva răului, începând cu cel prezent în ei înşişi, şi să-l slujească pe Cristos în aproapele, mai cu seamă atunci când acesta suferă. Credincioşii laici sunt chemaţi să redea creaţiei valoarea sa dintru început, îndreptând creaţia spre binele adevărat al omului în lumina harului astfel încât Dumnezeu să fie totul în toţi. Dar această împărtăşire a credincioşilor laici din tripla slujire a lui Cristos iniţiată prin Botez este întărită prin sacramentul Mirului şi sacramentul Euharistiei. Ea este dată tuturor credincioşilor, fiecăruia în parte, dar numai întrucât fac parte din trupul lui Cristos, datorându-se comuniunii şi întărind-o.[5]

Acţiunea apostolică a credincioşilor laici nu este de neglijat pentru actualitatea şi viitorul credinţei. Biserica o ştie... noua evanghelizare depinde în bună parte de laici, cărora lumea socialului, culturalului, artei, ştiinţei, politicii, economiei, le este mai accesibilă decât preoţilor. Rolul crescând al laicilor în misiunea de evanghelizare nu anulează nicidecum rolul specific al preoţilor, chiar dacă laicii sunt chemaţi să îi ajute în exersarea ministerului lor. A colabora cu clerul, nu înseamnă al substitui. Păstorii nu le pot fi decât recunoscători laicilor care îşi asumă cu generozitate diverse sarcini în comunităţile care altfel ar duce lipsă de păstori, adesea neezitând să o facă chiar şi în timp de persecuţie; este însă important ca rolurile laicilor să nu se confunde cu ale păstorilor, păstrându-se semnificaţia reală a sacramentului Preoţiei şi a comuniunii ecleziale; este necesar să se sublinieze deopotrivă că asumarea unor roluri specifice clerului de către laici este unul dintre factorii care face să scadă interesul pentru chemarea la preoţie şi pentru viaţa de seminar ca loc specific de pregătire pentru această vocaţie.

Credincioşii laici sunt chemaţi să-şi asume diverse responsabilităţi în sânul comunităţii bisericeşti căreia îi aparţin.

---

3 LG 35.

4 LG 36.

5 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica*...., § 10-14; 23; Giussani Luigi, *op. cit.,* p. 49.

Deschiderea şi spiritul misionar al parohiilor depinde în bună măsură de angajamentul laicilor. În virtutea Botezului şi a împărtăşirii din misiunea preoţească, profetică şi regală a Bisericii, credinciosul laic este chemat ca în felul său să lucreze întru creşterea credinţei; astfel, laicul se poate implica în viaţa liturgică a Bisericii, în lucrarea catehetică, în activităţile caritabile şi cele misionare. Rolul laicului devine din ce în ce mai important şi mai indispensabil vieţii Bisericii, inclusiv în sfera liturgică, mai cu seamă în zonele în care începe să se manifeste scăderea drastică a vocaţiilor la preoţie. Pastoraţia ultimelor decenii permite păstorilor să delege credincioşilor laici în situaţii de criză şi în condiţiile prevăzute de Codul de drept canonic, anumite funcţii specifice în mod tradiţional preoţiei ministeriale. Este esenţial întâi de toate un discernământ asupra situaţiilor excepţionale, pentru a nu se ajunge să fie considerate ca atare anumite condiţii ce nu sunt astfel. Este important deopotrivă să nu se piardă nicidecum din vedere sensul preoţiei ministeriale şi al diferenţei dintre aceasta şi sacerdoţiul comun. Deosebirile dintre preoţia ministerială şi cea baptismală sunt următoarele: preoţia ministerială îşi are originea în succesiunea apostolică şi este prin aceasta înzestrată cu o putere sacră, constând în posibilitatea de a acţiona în persoana lui Cristos; preoţia ministerială face din persoanele consacrate slujitori ai lui Cristos şi ai Bisericii, dându-le posibilitatea de a proclama cu autoritate Cuvântului lui Dumnezeu, a celebra sacramentele şi a călăuzi poporul. Sacramentul hirotonirii îi face pe păstori să participe în mod mai profund la preoţia lui Cristos şi funcţia sa de Cap al Bisericii. Sacerdoţiul ministerial este necesar pentru existenţa comunităţii creştine însăşi. Deşi comunitatea în sine are o valoare ecleziastică, preoţia ministerială este de neînlocuit. De aceea, în situaţia de criză în care se află Biserica (mai ales în Occident) la nivelul lipsei vocaţiilor la viaţa consacrată, nu este într-atât de important să se găsească soluţii de compromis (ca de pildă delegarea funcţiilor pastorale unor laici angajaţi), cât să se înnoiască pastorala vocaţională; favorizarea răspunsurilor pozitive la chemarea la preoţie ţine de întreaga comunitate creştină, mai cu seamă în lumea indiferentă în care trăim. Prin urmare, deşi slujirea laicului este întotdeauna de preţ, este important să nu se ajungă la extrem ca ea să fie considerată superioară celei preoţeşti, trebuind ca funcţiile asumate de laici şi cele specifice preoţilor să fortifice comuniunea eclezială.[6]

Căci comuniunea organică din sânul Bisericii nu exclude aspectul complementarităţii, la nivelul vocaţiilor, stărilor de viaţă,

6 Ioan Paul al II-lea-MCL, § 6.

slujirilor, carismelor şi responsabilităţilor (1Cor. 12,1-12). În acest fel este inserat şi credinciosul laic în misterul Bisericii-comuniune. Toate membrele Bisericii sunt însufleţite de acelaşi Duh care operează unitate; comuniunea este un dar aşadar, pe care şi credincioşii laici sunt chemaţi să-l trăiască cu responsabilitate, în îndeplinirea diverselor carisme şi slujiri. Laicul nu se va închide în sine, nu se va izola spiritual de comunitate, trăind într-o continuă deschidere faţă de ceilalţi, dăruind şi primind. El ştie că ierarhia sau persoanele consacrate întru preoţie şi călugărie nu se închide în sine, nu se va izola spiritual de comunitate, trăind într-o continuă deschidere faţă de ceilalţi, dăruind şi primind. El ştie că ierarhia sau persoanele consacrate întru preoţie şi călugărie nu se deosebesc de el printr-un plus de demnitate, ci printr-o mai mare disponibilitate de a sluji întregului poporul al lui Dumnezeu: slujirile distincte există în comuniune şi prin comuniune. Invers, starea laicatului nu doar că nu este inferioară, dar într-un sens determină întreaga viaţă a Bisericii. Astfel, între persoanele consacrate (respectiv ierarhie) şi laicat există şi trebuie să existe o strânsă colaborare, chiar dacă vocaţiile sunt distincte. Dacă laicii trebuie cu anumite prilejuri să asculte vocea păstorilor, tăcerea lor nu este una negativă, ci una rodnică; ea va permite seminţei să crească. Laicii, primind şi înţelegând mesajul păstorilor, sunt mandataţi să-l ducă departe, în lume. Dar rolul lor nu se opreşte aici; la rându-le, ei vor fi cei care vor aduce la cunoştinţa Bisericii care sunt problemele societăţii şi lumii; în această circumstanţă, rolurile se inversează: păstorii sunt cei care ascultă şi laicii vorbesc. Responsabilitatea laicilor în viaţa Bisericii tinde să crească, anunţa Papa Paul al VI-lea profetic în cursul Conciliului Vatican II.[7]

O chemare specifică

„Prin *laici* se înţeleg... toţi credincioşii, afară de membrii ordinului sacru şi ai stării călugăreşti recunoscute de Biserică, şi anume credincioşii care, încorporaţi lui Cristos prin Botez, constituiţi Popor al lui Dumnezeu şi făcuţi părtaşi, în modul lor propriu, la funcţia preoţească, profetică şi împărătească a lui Cristos, îşi exercită partea lor din misiunea încredinţată întregului popor creştin în Biserică şi în lume. Laicilor le este propriu şi caracteristic domeniul temporal. Într-adevăr, cei care participă la preoţie prin consacrare, deşi uneori se pot ocupa de lucruri temporale, chiar exercitând o profesie temporală, sunt totuşi, în virtutea chemării lor speciale, destinaţi în principal şi propriu-zis (*ex-*

---

7 Paul al VI-lea, *Discorso agli „auditores” laici del Concilio* (29 noiembrie 1963).

professo) slujirii sacre, iar călugării, prin starea lor de viaţă, oferă o mărturie luminoasă şi cu totul deosebită a faptului că lumea nu poate fi transfigurată şi oferită lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice şi orânduindu-le după voinţa lui Dumnezeu. Ei trăiesc în mijlocul lumii, angrenaţi în toate îndatoririle şi activităţile din lume şi în condiţiile obişnuite ale vieţii familiale şi sociale din care le este ţesută existenţa. Acolo sunt chemaţi de Dumnezeu pentru că, îndeplinindu-şi menirea proprie, călăuziţi de spiritul Evangheliei, să contribuie dinlăuntru, ca o plămadă, la sfinţirea lumii şi să-L arate astfel celorlalţi pe Cristos, mai ales prin mărturia vieţii lor, prin iradierea credinţei, speranţei şi iubirii lor. Ei sunt aşadar aceia care au în mod deosebit datoria să lumineze şi să orânduiască toate realităţile vremelnice, în care sunt puternic implicaţi, în aşa fel încât ele să fie necontenit realizate în spiritul lui Cristos, să crească şi să fie spre lauda Creatorului şi Răscumpărătorului."[8]

Dacă esenţa chemării şi misiunii oricărui botezat este aceea de a da mărturie în lume despre prezenţa mântuitoare a lui Dumnezeu, acest lucru este valabil şi pentru credincioşii laici. Chemarea specifică a laicilor şi misiunea lor în Biserică pot fi înţelese doar pornind de la realitatea Bisericii ca „semn şi instrument al unirii cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc", şi dorinţa de a adera la această realitate. Apostolatul este mărturia oricărui creştin matur, a oricărei comunităţi, în cuvânt şi faptă, despre întâlnirea cu Cristos, şi aceasta atât în situaţii extraordinare cât şi în cele obişnuite, de fiecare zi şi în orice context social, cultural, politic. Biserica are nevoie, tocmai din pricina numeroaselor dificultăţi pe care le întâmpină în lumea de astăzi în misiunea sa, de implicarea laicilor în slujba apărării demnităţii umane şi drepturilor omului, a dreptăţii şi binelui comun, a traiului decent şi libertăţii şi în rezoltarea atâtor probleme cu care se confruntă zi de zi; ei vor găsi lumina necesară rezolvării acestor probleme în Sfânta Evanghelie. Schimbările multiple din lumea de astăzi şi complexitatea situaţiilor cu care ne confruntăm mereu nu trebuie să ne descurajeze, ci, dimpotrivă, să constituie pentru fiecare dintre noi, în propria stare de viaţă, un imbold pentru a face mai mult pentru slujirea lui Dumnezeu.[9]

„Biserica s-a născut pentru ca, răspândind pe întreg pământul Împărăţia lui Cristos, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, să-i facă pe toţi oamenii părtaşi la răscumpărarea mântuitoare şi prin ei lumea întreagă să-i fie supusă lui Cristos întru adevăr. Toată activitatea Trupului Mistic

8 LG 31.
9 Ioan Paul al II-lea-MCL, § 2.

îndreptată spre acest scop se numeşte apostolat; Biserica îl exercită prin toate mădularele sale, desigur în moduri diferite: căci chemarea creştină este, prin natura ei, şi chemare la apostolat. După cum în îmbinarea unui trup viu nici un mădular nu se comportă în mod total pasiv, ci participând la viaţa trupului, participă şi la activitatea acestuia, tot astfel, în Trupul lui Cristos, care este Biserica, *„întregul trup îşi desăvârşeşte creşterea potrivit lucrării rânduite fiecărui mădular”* (Ef. 4,16). Mai mult, în acest Trup solidaritatea şi unirea dintre mădulare sunt atât de mari încât un mădular care nu lucrează după măsura sa la creşterea trupului s-ar putea spune că nu este folositor nici Bisericii nici sieşi. În Biserică slujirile sunt diferite, dar misiunea este unică. Cristos le-a încredinţat Apostolilor şi urmaşilor lor îndatorirea de a învăţa, de a sfinţi şi de a conduce în numele său şi cu puterea sa. Însă laicii, făcuţi părtaşi la misiunea preoţească, profetică şi regală a lui Cristos, îşi împlinesc în Biserică şi în lume partea lor proprie din misiunea întregului Popor al lui Dumnezeu. Ei îşi desfăşoară concret apostolatul activând pentru evanghelizarea şi sfinţirea oamenilor, precum şi străduindu-se să pătrundă şi să perfecţioneze ordinea temporală cu spiritul Evangheliei, astfel încât activitatea lor în acest domeniu temporal să dea mărturie limpede despre Cristos şi să slujească la mântuirea oamenilor. Fiind propriu stării laicilor de a-şi duce viaţa în mijlocul lumii şi a treburilor lumeşti, ei sunt chemaţi de Dumnezeu ca, însufleţiţi de spirit creştin, să-şi exercite apostolatul în mijlocul lumii ca o plămadă.[10]

Misiunea credincioşilor laici în Biserică şi lumea noastră poate fi explicată pornind de la parabola lucrătorilor viei (cf. Mt. 20,1ş.u.). Via în care îi trimite Dumnezeu pe lucrătorii lui este lumea întreagă; aceasta are nevoie de vestirea Evangheliei pe orice cale, azi mai mult decât oricând, întrucât lumea întreagă trebuie să fie transformată după voia lui Dumnezeu în vederea instaurării definitive a Împărăţiei sale. Conciliul ecumenic Vatican II a înţeles această realitate atunci când a vorbit despre Biserică drept „sacrament al mântuirii” şi a accentuat natura sa misionară. Chemarea de a merge să lucreze în via sa Domnul o transmite fiecărui om, şi nu doar păstorilor sau persoanelor consacrate întru preoţie şi călugărie; deja Sfântul Grigore cel Mare îi invita pe toţi credincioşii să-şi examineze cu atenţie viaţa şi să judece singuri dacă sunt cu adevărat lucrători în via Domnului. Conciliul Vatican II a insistat îndelung pe ideea misiunii laicilor în lume şi Biserică, indiferent de

10 AA 2.

vârstă, sex, statut social, profesie, etc.[11]

Toţi botezaţii sunt egali în demnitate în sânul poporului lui Dumnezeu, în virtutea unicului botez, a unicei chemări la sfinţenie, a unicei mântuiri, a unicului har, a unicei speranţe şi a unicei iubiri. Datorită demnităţii baptismale, laicii sunt co-responsabili împreună cu persoanele consacrate la misiunea Bisericii. Laicii au însă o vocaţie specifică, distinctă de a persoanelor consacrate, şi aceasta priveşte realităţile temporale. Biserica are ea însăşi o dimensiune temporală, datorată misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu; ea trăieşte în lume, chiar dacă nu îi aparţine lumii, şi în lume trebuie să continue misiunea de a mântui a lui Cristos. Dacă acesta este rolul fiecărui credincios în parte şi al comunităţii ca atare, acţiunea în lume este încă mai specifică laicilor, care sunt mai înrădăcinaţi în lume prin însuşi statutul lor social şi familial. Ei trăiesc asemeni celorlalţi oameni, studiind, muncind, stabilind relaţii amicale, profesionale, sociale, culturale, etc. Dar ştiu trăi acest statut normal în lumina prezenţei lui Cristos, prin aceasta Cuvântul întrupat continuând să se împărtăşească din condiţia umană, aşa cum a făcut şi odinioară. Astfel, lumea devine pentru credincioşii laici mediul şi mijlocul vocaţiei lor specifice. Laicii nu trebuie să-şi abandoneze locul în lume: botezul nu transformă acest nivel al existenţei (cf. 1Cor. 7,24), ci imprimă celui ce l-a primit o vocaţie specifică în starea sa de viaţă, în mediul său. Laicii sunt chemaţi să acţioneze în lume asemeni unui ferment de credinţă şi sfinţenie, exercitându-şi propriul rol uman în spirit evanghelic şi prin aceasta dând mărturie celorlalţi spre Cristos, mai cu seamă prin exemplul vieţii şi prin virtuţile credinţei, speranţei şi iubirii. Prezenţa laicilor în lume nu îmbracă aşadar un caracter pur sociologic şi antropologic, ci unul teologic şi eclezial. Laicilor li se potriveşte mai mult decât celorlalţi credincioşi chemarea lui Isus de a fi sarea pământului, aluatul ce dospeşte frământătura şi lumina lumii.[12]

Aşa cum la nivelul întregii Biserici, vocaţiile sunt variate, nici în cadrul laicatului vocaţiile nu sunt nediferenţiate, diversitatea lor constituind o bogăţie pentru această stare de viaţă şi pentru Biserică în general. Este de semnalat în acest sens înflorirea institutelor seculare în care laicii trăiesc sfaturile evanghelice şi a altor forme de dăruire a vieţii în spirit evanghelic. Dar se poate vorbi de o distincţie a vocaţiilor şi la nivelul vârstelor, al statutului social sau condiţiilor de viaţă. Vocaţia laicului îmbracă trăsături specifice în măsura în care acesta este o

11 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica…,* § 1-2.
12 Ioan Paul al II-lea, *Esortazione apostolica…,* § 15.

persoană căsătorită, necăsătorită sau văduv, respectiv dacă este o persoană tânără, matură sau în vârstă, sănătoasă sau bolnavă. Fiecare trebuie să-şi fructifice talentul cu care a fost înzestrat, spre edificarea Bisericii (cf. 1Pt. 4,10).[13]

Înflorirea mişcărilor laice, un semn de speranţă pentru viaţa Bisericii

Timpurile noastre pretind o mai urgentă implicare a laicilor în domeniul apostolatului, iar Duhul Sfânt lucrează în acest sens, fiind evident faptul că laicii se simt responsabili de opera evanghelizării şi se pun cu disponibilitate în slujba Bisericii. Participarea credincioşilor laici la misiunea Bisericii poate să se realizeze în cadrul unor comunităţi organizate, parohia sau altele; acestea facilitează adesea propria lor formare spirituală şi exersarea spiritului apostolic. Asistăm astăzi incontestabil la o înflorire a vieţii creştine laice, fapt evident mai cu seamă în perioada post-conciliară. Alăturile de comunităţile şi mişcările tradiţionale apar altele noi. Laicii îşi asumă diverse funcţii în domeniul liturgic, catehetic, misionar, caritativ. Îmbucurătoare este deopotrivă realitatea creşterii numărului femeilor angajate în aceste domenii. Acest fapt constituie un semn bun în sensul că Dumnezeu ştie să suscite în fiecare perioadă a istoriei răspunsuri adecvate la problemele concrete ale credinţei; mai noile şi mai vechile comunităţi sunt un semn al lucrării Duhului Sfânt şi în zilele noastre, şi aceasta este, evident, un fapt absolut pozitiv. Există însă un risc, şi anume acela al absolutizării propriei comunităţi în detrimentul sensului comunităţii mai largi a Bisericii. Orice asociaţie sau comunitate trebuie de aceea să se înscrie în misterul Bisericii. Un altul ar fi acela al prea marii insistenţe asupra sarcinilor ecleziale în detrimentul celor profesionale, economice, sociale, culturale, politice; o consecinţă periculoasă a acestui fapt este aceea sciziunii între spiritul Evangheliei, respectiv credinţă, şi viaţa concretă.[14]

„Există o mare varietate de asociaţii de apostolat. Unele îşi propun să atingă ţelul apostolic general al Bisericii; altele, scopuri de evanghelizare şi sfinţire considerate în anumite aspecte; altele urmăresc scopuri de însufleţire creştină a sferei lucrurilor pământeşti, iar altele dau mărturie lui Cristos în mod deosebit prin fapte de milostenie şi caritate. Între aceste asociaţii trebuie luate în consideraţie în primul rând acelea care favorizează şi accentuează o unire mai intimă între viaţa concretă a

---

13 Idem, § 56.

14 Ioan Paul al II-lea-MCL, § 7.

membrilor şi credinţa lor. Asociaţiile nu sunt scopuri în sine, ci trebuie să slujească la împlinirea misiunii Bisericii faţă de lume. Valoarea lor apostolică depinde de conformitatea cu scopurile Bisericii precum şi de mărturia creştină şi de spiritul evanghelic ale fiecărui membru şi ale întregii asociaţii. Misiunea universală a Bisericii, ţinând seama şi de instituţionalizarea progresivă şi de evoluţia rapidă a societăţii contemporane, cere ca iniţiativele apostolice ale catolicilor să dezvolte forme tot mai perfecţionate pe plan internaţional. Organizaţiile internaţionale creştine îşi vor atinge mai bine scopul dacă grupările care fac parte din ele şi membrii lor sunt mai strâns uniţi cu ele. Păstrând relaţia cuvenită cu autoritatea bisericească, laicii au dreptul să întemeieze asociaţii, să le conducă şi să se înscrie în cele deja întemeiate. Cu toate acestea trebuie evitată risipirea forţelor, care s-ar produce dacă s-ar întemeia noi asociaţii şi opere fără motiv suficient, sau dacă s-ar păstra altele devenite inutile sau cu metode perimate; în sfârşit, nu este întotdeauna oportun ca forme instituite într-o ţară să fie transpuse fără discernământ în altele.”[15]

---

15 AA19.

Moartea faţă de lege - spre o noua hermeneutică

Conf. dr. Sorin Sabou
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

1. Introducere

În scrierile apostolului Pavel există diferite afirmaţii despre legea lui Moise. Se pare că Pavel vorbeşte în mod pozitiv despre lege când are în vedere natura ei, iar atunci când vorbeşte despre lucrarea acesteia în istorie el este negativ.[16] Acest articol caută să înţeleagă limbajul paulin negativ cel mai extrem: „Am fost omorât în ce priveşte legea" din Romani 7:4.

Începem incursiunea noastră cu întrebări legate de originea unei astfel de idei. De unde ar fi putut lua Pavel un astfel de concept, şi care ar fi locul lui în argumentul Scrisorii către romani? În literatura iudaică a primului secol nu există vreun text asemănător,[17] de aceea este probabil ca această idee să fie conceptualizată de Pavel însuşi. Limbajul „morţii *pentru* lege" era cunoscut şi apreciat pentru că arăta dedicare totală faţă de lege („Tu dar nelegiuitule, ne scoţi pe noi dintr-această viaţă, însă Împăratul lumii, pe noi care murim *pentru* legile Lui, iarăşi ne va învia..." 2 Mac. 7.9), dar limbajul studiat de noi arată opusul - avem de a face cu o relaţie distrusă, nu de noi, ci de Dumnezeu! Chiar şi în această situaţie Pavel, în final, vrea să sublinieze adevărata slujire adusă lui Dumnezeu: „prin a fi omorâţi în ce priveşte legea să aducem rod pentru Dumnezeu" (Rom. 7:4). De asemenea era cunoscut principiul potrivit căreia „dacă o persoană a murit, el este liber de lege şi de împlinirea poruncilor" (b. Sabb. 30a); exemplul din Rom. 7:2-3 derivă din tradiţia legală iudaică: „femeia măritată ... îşi câştigă libertatea în două feluri ... printr-un certificat de divorţ, sau prin moartea soţului" (m. Qidd.1.1).[18]
Această afirmaţie negativă cu privire la lege este parte din argumentul paulin în care el vrea să arate în ce sens creştinul care este „sub har" poate fi descris ca „nefiind sub lege."[19] Aici în Romani 7:1-6 el continuă

16 S. Romanello, "Rom 7,7*25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis," *Biblica* 84 (2003) 522.
17 A se vedea şi C. F. D. Moule, "Death 'to Sin', 'to Law' and 'to the World': A Note on Certain Datives," *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 151.
18 Cf. P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1994) 102.
19 N. Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and*

să explice schimbarea de domnie pe care o experimentează creştinii.[20] Modul în care el descrie aceasta este dificil de înţeles: kai\ u(mei=j e)qanatw&qhte tw|~ no&mw| *dia_* tou~ sw&matoj tou~ Xristou~ (Rom. 7:4). Când Pavel vorbeşte despre Cristos, el menţionează trupul său. De ce? Aproape toţi comentatorii sunt de acord că Pavel se referă la crucificarea lui Cristos, dar rămâne de clarificat modul în care trupul lui Cristos este instrumentul uciderii altora în legătură cu relaţia lor cu legea. Acestea ar fi câteva lucruri de explicat când cineva citeşte o afirmaţie despre moartea faţă de lege.

2. O istorie a cercetării

Cercetarea asupra acestui subiect nu este foarte dezvoltată; explicaţiile acestei expresii sunt telegrafice şi în treacăt. Le putem prezenta în două categorii ţinând seama de accentul fiecăreia: moartea lui Cristos ca un eveniment escatologic, şi diferite înţelegeri ale sensul termenului lege în Rom. 7:4.

2.1 Moartea lui Cristos ca un eveniment escatologic

H.J. Schoeps spune că

> Mesia când a murit a murit faţă de lege şi nu mai este supus obligaţiilor legii. Prin învierea lui Mesia, aceasta are un sens practic pentru toţi care prin credinţă şi botez (Rom. 6:3) au avut parte de moartea sa şi au intrat împreună cu el în veacul cel nou. Astfel toţi creştinii sunt eliberaţi de lege.[21]

R. Tannehill o percepe ca pe o lucrare a lui Dumnezeu făcută asupra oamenilor.[22] Referirea la trup trebuie văzută ca o referire la trupul păcatului/trupul colectiv al veacului cel vechi. „Credincioşii au fost omorâţi prin acest trup pentru că acest trup a fost omorât la crucificarea lui Cristos.“[23]

L. Cerfaux o vede ca fiind o moarte simultană a legii cu Cristos

---

Paul's Dialogue with Judaism (Sheffield: SAP, 1990) 242.

20 Cf. Stuhlmacher, *Romans*, 103.

21 H. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (London: Lutterworth, 1961) 192.

22 R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1967) 45.

23 Tannehill, *Dying*, 47.

şi ca un rezultat al acestui fapt noi toţi suntem morţi faţă de lege.[24]

B.F. Parker şi N.T Wright înţeleg această expresie, nu doar ca pe un transfer de stăpâni, ci ca pe un transfer de statut.[25] „Consecinţa acestui transfer de statut este că în v.4 creştinul a trecut de la starea descrisă în 5.20 la cea din 5.21: el a fost scos din domnia păcatului, şi acum aparţine domniei harului.[26]

R. Jewett spune că afirmaţia „voi aţi fost omorâţi“ din v.4 se referă la experienţa botezului în moartea lui Cristos descris în 6:1-11. Argumentul din 7:1-4 cere ca creştinul să fie mort pentru a putea fi eliberat de lege.[27]

D. Boyarin înţelege „moartea faţă de lege“ ca având loc la botez;[28] este un eveniment în care evreii mor faţă de viaţa veche (viaţa în carne/trup); ei nu mai aduc rod pentru moarte (adică nu mai au copii care în final vor muri), ci ei vor aduce rod pentru Dumnezeu, adică vor avea copii spirituali.[29] Este o reîntoarecere la starea pre-lapsariană în care a fost Adam.[30] Această interpretare sexuală a textului se bazează pe modul în care Boyarin înţelege „dorinţele cărnii“ ca referindu-se la activitatea sexuală care aduce rod pentru moarte, iar „rodirea pentru Dumnezeu“ ca o împlinire spirituală a poruncii date de Dumnezeu lui Adam da fi „roditor şi să se înmulţească.“

2.2 Diferite înţelegeri ale sensului termenului lege în 7:4

N. Elliott vorbeşte despre aceasta din punctul de vedere al validităţii legii: „obligaţia legală faţă de lege a încetat.“[31] Legea rămâne validă, astfel interzicerea curviei nu se aplică la văduva care se recăsătoreşte.[32]

P. Stuhlmacher o vede specific ca o moarte faţă de lege aşa cum

---

24 L. Cerfaux, *Christ in the Theology of Saint Paul* (London: Nelson, 1959) 150.
25 B. F. Parker, *Paul's Language Concerning Law in Galatians 3 and Romans 7 In the Light of Historical Factors* (PhD Thesis University of Sheffield, 1985) 227.
26 N. Wright, *The Messiah and the People of God* (Unpublished DPhil dissertation; Oxford, 1980) 149.
27 R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: Brill, 1971) 299, 300.
28 D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994) 167.
29 Boyarin, *Paul*, 166.
30 Boyarin, *Paul*, 170, 177.
31 N. Elliott, *Rhetoric of Romans*, 244.
32 N. Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 132.

a fost aceasta manipulată de păcat încă de la căderea lui Adam.[33]

C.E.B. Cranfield, J. Fitzmyer, şi B. Witherington III, interpretează această expresie ca o eliberare de condamnarea pronunţată de lege.[34] D. Moo este aproape de această interpretare, dar el adaugă ideea de „puterea de condamnare a legii;“ credinciosul este „eliberat din sfera de putere a legii.“[35]

S. Westerholm spune că „sensul nu poate fi simplu că ei au murit faţă de blestemul legii, faţă de lege ca un mijloc al îndreptăţirii, sau ca o înţelegere greşită a legii. Expresia include în mod clar eliberarea şi de cerinţele legii.“[36]

J. Ziesler este mai direct când spune că astfel „în cei priveşte pe creştini regimul legii este desfiinţat.“[37]

C.G. Kruse spune ceva similar, şi anume că „creştinii (evrei şi neamuri) sunt pe deplin eliberaţi de toate obligaţiile legii mozaice ca normă ordonatoare. (...) perioada legii a fost adusă la un sfârşit odată cu venirea lui Cristos.“[38]

H. Hübner spune foarte succint că „noi suntem morţi faţă de lege ca literă/*gramma*.’[39]

E.P. Sanders înţelege afirmaţiile negative despre lege ca avându-şi originea în discuţiile despre cerinţele pentru membralitate; dacă Pavel a fost întrebat despre „ce anume este necesar şi suficient pentru a fi membru în trupul lui Cristos, el ar fi spus „nu legea.“ Când el întreabă despre funcţia pe care o are legea, pentru că Dumnezeu a dat-o, el spune cu ezitare că este o legătură între lege, păcat şi moarte, şi că ea este unul dintre elementele înrobitoare faţă de care creştinii mor.[40] Moartea faţă de lege nu este explicată, ci se accentuează sensul legii: legea nu ca o cale a

33 Stuhlmacher, *Romans*, 124.
34 C. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistle to the Romans* (Vols 1 and 2; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975 & 1979) 331; J. A. Fitzmyer, *Romans* (New York: Doubleday, 1993) 458; B. Witherington III, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1994) 23.
35 D. Moo, *Romans 1*8* (Chicago: Moody, 1991) 440.
36 S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 206.
37 J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans* (London: SCM, 1989) 175.
38 C. G. Kruse, *Paul, the Law and Justification* (Leicester: Apollos, 1996) 208.
39 H. Hübner, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1984) 147.
40 E. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983) 84.

mântuirii, ci legea, întreaga lege.[41] Legea este văzută ca „o putere înrobitoare, şi nu ca un mijloc potenţial pentru îndreptăţire.“[42]

Aceste interpretări arată că cercetătorii au dificultăţi în a explica această afirmaţie enigmatică. Suntem în această situaţie pentru că limbajul morţii este folosit în legătură cu Scriptura ca un fel în care trebuie să ne înţelegem relaţia cu aceasta. Noi ne construim argumentul pentru explicarea acestei afirmaţii în felul următor: mai înâi credem că trebuie explicat contextul paulin pentru acest fel de moarte. Acest context este dat de o anumită înţelegere a istoriei salvării şi cristologiei. După ce se explică acest context putem analiza ideile comunicate de Pavel prin afirmaţia sa.

3. Istoria salvării şi cristologie

După această trecere în revistă a cercetării este clar că orice interpretare a acestei afirmaţii pauline trebuie să exlice contextul hermeneutic ce a dus la o astfel de concluzie.

Contextul apropiat al acestei afirmaţii negative despre lege sugerează un tipar al istoriei salvării: „pe când eram/dar acum suntem“ (7:5-6). Aceasta poate fi înţeleasă ca referindu-se la evenimentul Cristos, şi la relaţionarea lor la el. Din această perspectivă răstignirea şi învierea lui Cristos sunt înţelease ca fiind în război cu puterile veacului vechi. Pentru Pavel aceste puteri erau păcatul, carnea, şi legea[43] aşa cum se poate vedea relaţia dintre ele în textul nostru - o#te ga_r h}men e)n *th~| sarki/,* ta_ paqh&mata *tw~n a(martiw~n* ta_ dia_ *tou~ no&mou* e)nhrgei=to e)n toi=j me/lesin h(mw~n ei)j to_ karpoforh~sai *tw~| qana&tw|* (7.5). Relaţia dintre aceste puteri nu este dificil de văzut: păcatul a intrat în lume prin primul om (5:12), prin aceasta a intrat moartea (5:12), apoi legea a venit şi păcatul s-a înmulţit (5:20) - păcatul domneşte în moarte (5:21). Viaţa este grea în acest fel de mediu.

---

41 Sanders, *Paul, the Law*, 86.

42 Sanders, *Paul, the Law*, 86.

43 A se vedea discuţiile desre puterile veacului vechi: M. C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Sheffield: JSOT Press, 1988) 165*8; N. Elliott, *Liberating Paul*, 114; T. Escola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 191; E. Käsemann, *Commentary on Romans* (London: SCM, 1980) 158; B. Martin, *Christ and the Law in Paul* (Leiden: Brill, 1989) 69, 104; U. Schnelle, *The Human Condition: Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) 65, 74; J. D. J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1998) 126, 129

Prioritatea păcatului[44] a făcut ca legea să fie o putere înrobitoarte (7:6) (fiind ea însăşi slăbită de carne, 8:3), a fost pervertită din ceva dat să aducă viaţa (ei)v zwh&n, 7:10) în ceva ce a adus moartea (ei)v qa&naton, 7:10): fiind în carne păcatul este stârnit de către lege şi rezultatul este moartea (7:5).

În acest context mortal harul a fost dat din abundenţă (Rom. 5:20) în Isus Cristos (Rom. 5:15, 17); această revărsare de har este văzută în special în ascultarea lui Cristos murind pe cruce (Rom. 5:19). Rezultatul acestui lucru este descris de Pavel ca „domnia harului prin dreptate pentru viaţă veşnică prin Isus Cristos Domnul nostru“ (Rom. 5:21).

Astfel, acest contrast dintre păcat, moarte, lege, carne/har, dreptate, şi viaţă este contextul presupus de argumentul lui Pavel; cele vechi sunt în conflict cu cele noi.

Dintr-o perspectivă cristologică aceasta se vede clar încă de la începutul Scrisorii către romani. Evanghelia proclamată de Pavel îl are pe Fiul lui Dumnezeu în centrul ei; Fiul care a venit ca un mesia davidic în sfera cărnii (kata_ sa&rka) şi prin învierea sa a fost desemnat Fiul lui Dumnezeu în putere în sfera Duhului sfinţeniei (kata_ pneu~ma a(giwsu&nhv) (1:3-4). Fiul a venit în mediul nostru mortal ca un „loc“ în care harul, darul dreptăţii, şi viaţa au fost revărsate de Dumnezeu pentru omenire. În viaţa sa pământească „potrivit cărnii“ el s-a identificat cu noi toţi, dar fără păcat. Venirea sa vorbeşte despre har, dreptate şi viaţă pentru noi (5:17-19). Punând accent pe moartea lui Cristos, Pavel spune că realizarea răscumpărării şi faptul că Cristos a fost făcut scaun al îndurării constituie punctul focal al dreptăţii salvatoare al lui Dumnezeu: Dumnezeu îşi oferă dreptatea sa şi îndreptăţeşte pe cel ce crede în Isus (Rom. 3:24-25). Aceasta a fost făcută „fără [ajutorul] legii.“ Pavel explică aceasta în Rom. 8:3 când spune că „Dumnezeu a făcut ceea ce legea, fiind slăbită de carne, nu a putut face: prin trimiterea Fiulu său în asemănarea cărnii păcătoase, şi pentru a se ocupa de păcat, el a condamnat păcatul în carne.“ Această interrelaţionare complexă între o cristologie în stadii şi una adamică este de asemenea parte din contextul paulin pentru studierea afirmaţiei noastre. Un alt text important despre Cristos şi lege este cel din Rom. 10:4: te/loj ga_r no&mou Xristo_j. Sunt cunoscute complexităţile acestei afirmaţii, dar pentru ce avem noi de studiat este suficient să spunem că

44 A se vedea şi Schnelle, *The Human Condition*, 65.

în Cristos legea își atinge împlinirea; rolul ei este complet, ajungând astfel la sfârşit în sensul de încheiere a rolului ei; un sfârşit pentru că scopul ei a fost atins.[45] În Rom. 10:4 implicaţiile acestui lucru sunt că cei credincioşi „încetează de a mai folosi legea ca un mijloc de a-şi stabili propria dreptate."[46]

4. Mort faţă de lege

Totuşi, de ce este nevoie de un aşa limbaj pentru a vorbi despre relaţia credinciosului cu legea? De această dată Pavel nu foloseşte limbajul „confirmării/susţinerii" (Rom. 3:31), sau cel al „împlinirii" (Rom. 8:4), ci cel al morţii.

Care sunt ideile presupuse care îl ajută pe Pavel să vadă această relaţie între o moarte din Iudeea primului secol şi vieţile celor credincioşi din imperiul roman şi întreaga lume? Aşa cum am arătat în altă parte,[47] deoarece atunci când Pavel vorbeşte despre Cristos murind cu cel cerdincios el aproape întodeauna menţionează pe Cristos ca fiind cel ce moare, nu Isus, sau Domnul, sau Fiul. Noi explicăm acest fenomen accentuând identitatea mesianică a lui Isus: regele davidic uns moare pentru poporul său. Avem acest fel de limbaj al morţii pentru că regele davidic a experimentat o moarte prin care alianţa puterilor veacului vechi (moartea, păcatul, legea, carnea) a fost ruinată. Dacă cineva vrea să vorbească despre libertate faţă de acestea el trebuie să menţioneze crucea lui Mesia, deoarece atunci cîn regele a câştigat victoria, poporul său a fost eliberat.

Trebuie înţeles ceea credea Pavel că s-a întâmplat pe cruce cu privire la trupul lui Cristos, şi să explicăm tipul de relaţie între lege şi popor.

Dezbaterea cu privire la sensul lui sw~ma în literatural paulină poate fi sumarizată după cum urmează.[48] Studiul cunoscut al lui

---

45 Cf. M. D. Hooker, *Paul A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2003) 67; T. R. Schreiner, *Paul Apostle of God's Glory in Christ, A Pauline Theology* (Downers Grove, Illinois / Liecester, England: IVP / Apollos, 2001) 122. Afirmaţia din Rom 10.4 trebuie înţeleasă escatologic; că Cristos aduce credinciosului dreptatea promisă în Scripturi. R. Badenas, *Christ the End of the Law, Romans 10:4 in Pauline Perspective* (Sheffield: JSOT, 1985) 148.

46 Schreiner, *Paul*, 122.

47 S. V. Sabou, *Between Horror and Hope, Paul's Metaphorical Language of Death in Romans 6.1-11* (PhD thesis London Bible College, 2001) 76-80.

48 A se vedea istoria cercetării până în 1971 în Jewett, *Anthropological Terms*, 201-50.

Bultmann ajunge la următoarea concluzie:

> Omul, în persoana sa ca întreg, poate fi denotat de *sōma*. [...] Omul este numit *sōma* cu privire la capacitatea sa de a se face obiect al propriilor acţiuni sau de a experimenta el însuşi ca subiect ceva ce i se întâmplă. El poate fi numit *sōma*, adică, având o relaţie cu el însuşi - ca fiind capabil într-un sens să se distingă de el însuşi, sau mai exact, el este numit acel eu din care el poate fi obiect al propriului comportament, şi de asemenea eul pe care el îl poate percepe ca supus unui eveniment care are loc din voia altuia. [...] Pentru că ţine de natura omului să aibă o astfel de relaţie cu sine, există două posibilităţi: a fi una cu sine, sau a fi străin de sine. Posibilitatea de a avea sinele la îndemână sau de a pierde controlul asupra lui şi a fi la mila unei puteri exterioare, este inerentă existenţei umane în sine.[49]

Käsemann argumentează împotriva acestei poziţii în felul următor:

> Se presupune în general că trupul este un termen care descrie eul uman ca persoană. Avertizez împotriva acestei înţelegeri spunând că ceea ce se are în vedere este omul ca o existenţă ce nu poate fi izolată, adică, în nevoia şi capacitatea sa de comunicare ca prieten sau duşman - omul ca o fiinţă care se găseşte pe sine în, şi este conştient de faptul că deja există o lume, şi este conştient de dependenţa sa de anumite forţe şi puteri. Astfel, această existenţă pământească este întotdeauna caracterizată de membralitate şi participare.[50]

Această interpretare este repetată şi altă parte:

> caracterul corporal este relaţionat, nu de existenţa în izolare, ci de lumea în care puterile şi persoanele şi lucrurile se izbesc violent - o lume a dragostei şi urii, a binecuvântării şi blestemului, a slujirii şi nimicirii, în care omul este determinat în mare parte de sexualitate şi moarte şi unde nimeni, fundamental vorbind, nu-şi aparţine

49 R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952) 195-6; Conzelmann este de acord cu el când spune că: ‘sw~ma is thus the I as a subject which acts and an object which is acted upon, especially the I as one that acts upon itself.’ H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1969) 177.
50 E. Käsemann, *Perspectives on Paul* (London: SCM, 1971) 275.

numai lui.[51]

Un amestec al acestor poziţii (Bultmann şi Käsemann) poate fi găsit la Schnelle: „Pavel foloseşte sw~ma ca o expresimare comprehensivă a eului uman.“[52] El mai spune şi că

> sw~ma ca o definire comprehensivă a eului uman indică punctul în care se întâlnesc puterile lumii trecătoare şi voia salvatoare a lui Dumnezeu. [...] De aceea, la Pavel sw~ma cuprinde atât înţelegerea de sine a cuiva, cât şi includerea în actul creator al salvării lui Dumnezeu.[53]

Împotriva acestor poziţii, în special a celei lui Käsemann, îl avem pe J. Becker care spune că: „Preocuparea lui Pavel nu este pentru comunicare în general, ci mai degrabă tema sa este statutul persoanei individuale înaintea lui Dumnezeu.“[54] El îl înţelege pe sw~ma ca fiind termenul antropologic de bază care i s-a părut lui Pavel pentru descrierea caracterului creat al oamenilor.“[55] El mai spune şi că

> corporalitatea omului ete o exprimare specială a caracterului creat al omului, pentru că aceasta înseamnă - dacă extidem puţin Rom. 5.12-21 - că fiinţele umane în corporalitatea lor sunt legate în antiteza ascultării şi neascultării, a vieţii şi morţii. [...] Corporalitatea pare a fi semnul dependenţei fundamentale (1 Cor. 4:7) şi de aceea a ascultării.“[56]

Dunn integrează aceste interpretări punând laolaltă aspectul fizic/creat şi cel al existenţei spunând că:

> sw~ma denotând trupul uman include trupul fizic, dar este mai mult decât atât. Un termen mai bun ar fi „întruparea“ - *sōma* ca întruparea persoanei. În acest sens *sōma* este un concept relaţional. El denotă persoana întrupată într-un anumit mediu. Este modul de a

51 Käsemann, *Perspectives*, 21.
52 Schnelle, *The Human Condition*, 57.
53 Schnelle, *The Human Condition*, 58.
54 J. Becker, *Paul Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993) 385.
55 Becker, *Paul*, 384.
56 Becker, *Paul*, 385.

trăin în el, de a experimenta mediul.[57]

După această trecere în revistă putem vedea că alegerea lexicală a lui Pavel pentru descrierea morţii lui Cristos depinde de înţelegerea pe care o are asupra situaţei omului din veacul cel vechi. Cel mai bun mod de a descrie relaţionarea lui Cristos la lumea noastră este prin a folosi sw~ma; această alegere este avută în vedere la momentul morţii sale pe cruce. Trupul său a fost modul de experimentare a lumii noastre şi constituie instrumentul uciderii noastre vis-a-vis de lege.

Acesta este motivul pentru care Pavel foloseşte acest fel de limbaj: modul în care Cristos s-a ocupat de puterile veacului vechi a fost prin trupul său în momentu morţii sale. Trupul lui Cristos pe cruce este descris dintr-o perspectivă diferită în Rom. 8:3: Fiul a fost trimis în asemănarea cărnii păcătoase şi păcatul a fost condamnat în carnea sa. Astfel trupul/carnea sa a fost locul de condamnare a păcatului şi se spune că a devenit instrumentul uciderii noastre în ce priveşte relaţia noastră cu legea. Este o „întâlnire“ care aduce libertatea. Traseul mortal al „patimilor - păcatului - legii - morţii“ este oprit prin trupul lui Cristos. În ce priveşte păcatul trebuie să menţionăm şi Rom. 3:24 şi 6:10; moartea lui Cristos a fost o moarte în care Cristos a fost locul răscumpărării de puterile veacului vechi. Afirmaţia din 3:24 este comprehensivă şi trebuie presupusă când Pavel vorbeşte ulterior despre înfrângerea fiecărei din aceste puteri. Aceasta se întâmplă cu păcatul în Rom. 6:10 unde moartea sa este descrisă într-un mod unic ca o „moarte faţă de/pentru păcat.“

Această „omorâre a noastră“ exprimată diferit în Gal. 2:19 unde Pavel spune că „el a murit faţă de lege prin lege.“ Cea mai probabilă interpretare a acestui text dificil este că legea trebuie să fie văzută ca având puterea de a condamna, de a ucide (2 Cor. 3:6: to_ ga_r gra&mma a)pokte/nnei, şi Rom. 7:9-13; ideile asemănătoare dintre aceste texte fiind cele ale omorârii, condamnării şi libertăţii).[58]

Datorită morţii lui Cristos alianţa puterilor veacului vechi a fost distrusă; puterea lor individuală a fost ruinată, iar când Cristos a fost înviat din morţi a fost distrusă şi puterea morţii. Acesta este motivul pentru care moartea lui Cristos este presupoziţia necesară pentru aceste tip de limbaj.[59] Aceste puteri nu pot fi delimitate clar şi nu trebuie văzute

57 Dunn, *Theology of Paul*, 56.
58 Cf. Sanders, *Paul, the Law*, 83.
59 A se vedea şi Martin, *Christ and the Law*, 69; J. D. Earnshaw, “Reconsidering Paul’s Marriage Analogy in Romans 7.1-4,” *New Test. Stud.* 40 (1994) 82.

izolat unele de altele.[60] „Domnia“ legii (7:1) trebuie înţeleasă ţinând seama de situaţia în care fiind în carne patimile păcatului sunt stârnite de lege în mădularele noastre aducând rod pentru moarte.

Pavel vorbeşte despre lege înainte şi după ce a avut loc această „moarte“ faţă de ea. Înainte de aceasta legea „domnea“[61] asupra oamenilor şi avea puterea să „lege“[62]; era ceva ce avea puterea să „exercite control;“[63] acel fel de viaţă este descris ca fiind o „robie faţă de vechimea literei“ (7:6). După ce „moartea“ a avut loc Pavel foloseşte limbajul „dezlegării“ [64] şi al „eliberării.“[65] Astfel această „omorâre“ este foarte specifică, şi nu trebuie văzută ca fiind pentru distrugere, ci pentru a fi gata de a intra într-o nouă relaţie cu Cristos cel înviat.

Trebuie să vedem legea ca fiind legea lui Moise[66] în lucrarea ei din veacul cel vechi. Există această folosire greşită a ei de către păcat, dar rolul ei de a ne face să cunoaştem păcatul (Rom. 7:7) şi de a ne îndrepta spre Cristos (Gal. 5:24) arata caracterul complex al acestei analize; a fi „mort faţă de ea“ înseamnă că una dintre armele veacului vechi este ineficace în răspândirea păcatului (în toată diversitatea lui), şi că a avut loc o tranziţie în care domneşte harul, şi ne putem bucura de dreptate şi viaţă, iar Dumnezeu prin Cristos cel înviat şi prin Duhul vieţii împlineşte în noi voia sa exprimată în lege, o viaţă de dragoste (Rom. 13:10). De asemenea este posibil că acesta este locul de naştere al unei noi hermeneutici, o nouă înţelegere a scripturii în ce priveşte rolul ei. „Vehcimea literei“ este de aceeaşi parte a „omului vechi“,iar „umblarea în noutatea vieţii“ este de cealaltă parte împreună cu „slujirea lui Dumnezeu în noutatea Duhului.“ Scriptura ca o poruncă (pervtită de păcat) nu este călăuza noastră în slujirea adusă lui Dumnezeu, ci Duhul şi Cristos cel înviat. Înţelegerea dreptăţii lui Dumnezeu, chiar dacă ea este „atestată în Scripturi“ (Rom. 3:21) este arătată în Cristos care este făcut loc al răscumpărării (a)polu&trwsij), şi al revelaţiei-ispăşirii (i(lasth&rion; Exod 35:22, Lev. 16:2, Num. 7:89 - Lev. 16:32, 30, 32,

---

60 Cf. J. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1980) 190.

61 Louw J.P. and Nida E.A., *Greek Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988) 478 (kurieu&w).

62 Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 477 (de/w).

63 Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 474 (kate/xw).

64 Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 489 (katarge/w).

65 Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 489 (e)leuqe/roj).

66 Toţi autorii de specialitate sunt de acord cu aceasta.

34, LXX) (Rom. 3:21-26); iar dragostea lui Dumnezeu ne este dovedită în moartea lui Cristos pentru noi (Rom. 5:8).

Elemente cochmatice în textele Vechiului Testament

Asist drd Daniel Gherman
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

În Vechiul Testament avem o colecţie de scrieri care reflectă „meditaţiile, închinarea, bucuria, iar uneori întrebările şi frământările inimilor şi ale minţilor” oamenilor prin intermediul limbajului poetic.[67] În canonul protestant, ele au fost amplasate într-o secţiune a cărţilor poetice compuse din următoarele piese literare: *Iov*, *Psalmi*, *Proverbe, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor*. În Biblia ebraică, aceste cărţi sunt incluse în a treia secţiune numită כתובים, ”Scrierile”. În limba greacă, titlul acestei secţiuni este *Hagiografa,* adică „scrieri sfinte”. În perioada Evului Mediu, masoreţii au grupat împreună cărţile איוב *Iov,* משלי *Proverbe* şi תהלים *Psalmi* într-o singură culegere, cu numele memnotic *Cartea adevărului,* pentru că în limba ebraică primele litere ale acestor cărţi formează împreună cuvântul אמת *emet* care înseamnă ”adevăr”.[68] Tot aceştia au prins celelalte două cărţi poetice, *Eclesiastul* şi *Cântarea Cântărilor,* din motivaţii liturgice, într-o grupă a „Scrierilor” numită a celor „*Cinci Suluri,*” între aceste cinci cărţi fiind inclusă şi *Estera*.[69]

Între toate genurile literare ale Vechiului Testament şi mai ales în literatura poetică apar mai multe forme prin care înţeleptul se putea adresa. Fee and Stuart consideră că „Dumnezeu a inspirat textele de înţelepciune din Biblie după aceste tehnici poetice pentru a fi uşor de învăţat şi memorizat”.[70] Rayken şi Longman subliniază că literatura de înţelepciune este „predominat poetică, probabil pentru că nu are un caracter istoric specific şi de asemenea pentru că învăţătorii înţelepciunii

---

67 Vasile Talpoş, *Studiu introductiv în Legea, Istoria şi Poezia Vechiului Testament* (Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., 1999), 323.
68 Hassell C. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books* (Chicago: Moody Press, 1988), 20.
69 Raymond B. Dillard se întreabă dacă amplasarea cărţii Estera în canonul evreiesc în grupa “scrierilor” alături de celelalte cărţi poetice şi sapienţiale nu reflectă înţelegerea în antichitate a apropierii acestei cărţi de literatura de înţelepciune, în *An Introduction to the Old Testament*, (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 193.
70 Gordon D. Fee şi Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 230.

făceau apel mai mult la emoţii şi imaginaţie decât fac cărţile istorice”.[71]

Prima formă a scrierilor de înţelepciune este aceea de proverb (מָשָׁל). Acesta era scurt şi foarte eficace prin concisiunea prin care exprima adevărul dar în acelaşi timp profund, abstract şi transcendent.[72] Walter Kaiser Jr. consideră că prin această formă literară, se poate transmite uşor un tip de învăţătură ce poate fi numit „teologie de tip sticker”.[73] Pentru literatura ebraică, această formă de proverb nu era atât de specializată aşa cum este astăzi.[74]

Mashal-ul poate fi atât o întrebare retorică (Ps. 42:4),

הָיְתָה־לִּי דִמְעָתִי לֶחֶם יוֹמָם וָלָיְלָה — îmi sunt lacrimile-mi hrană zi şi noapte

בֶּ...אמֹר אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אַיֵּה ...אֱלֹהֶיךָ׃ — în timp ce mi se spune în fiecare zi, unde-i Dumnezeul tău?

cât şi o comparaţie (Prov. 25:24),

טוֹב שֶׁבֶת עַל־פִּנַּת־גָּג — mai bine să locuieşti pe un colţ pe acoperiş

מֵאֵשֶׁת מִדְוָנִים וּבֵית חָבֶר׃ — decât să vieţuieşti cu o femeie gâlcevitoare într-o casă.

dar şi o satiră (Is. 14).

Următoarele forme prin care este exprimată înţelepciunea iudaică au fost etichetate de către unii cercetători ca non-proverbiale.[75]

Ghicitoarea este cea mai enigmatică dintre formele literaturii de înţelepciune. Metoda ei consta în a ascunde o idee aşa încît ascultătorul să fie provocat să găsească singur înţelesul ei (Jud. 14:14)

71 Leland Rayken şi Tremper Longman, *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 101.
72 Ted A. Hildebrandt, “Proverb,” în *Cracking Old Testament Codes*, D. Brent Sandy şi Ronald L. Giese, Jr. eds. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 233.
73 Walter C. Kaiser Jr. *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 179; Aceste proverbe, datorită caracterului lor laconic, nu sunt universal valabile, ci general valabile în circumstanţele pentru care au fost emise. De aceea, nu putem considera un proverb adevărat şi altul fals, ci un proverb relevant atribuit situaţiei corespunzătoare lui.
74 Roland E. Murphy, *Seven Books of Wisdom* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1960), 5.
75 Andrew E. Hill, “Non-Proverbial Wisdom,” în *Cracking Old Testament Codes*, D. Brent Sandy şi Ronald L. Giese, Jr. eds. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 255-78.

וַיֹּאמֶר לָהֶם מֵהָאֹכֵל יָצָא מַאֲכָל Iar el le-a zis: Din ceel ce mănâncă a ieşit hrană
וּמֵעַז יָצָא מָתוֹק   şi din cineva tare a ieşit ceva dulce. . . .
J. L. Crenshaw arată că ingredientul principal al ghicitorii este „ cifrarea limbajului care în mod simultan informează şi ascunde”.[76]

Alegoria, parabola sau pilda este o formă literară care foloseşte personificări şi alte figuri de stil pentru a spiritualiza anumite adevăruri. La baza parabolei stă comparaţia.[77] Exemple de astfel de forme de înţelepciune sunt, pentru alegorii, în Ecl. 12:1-7, când bătrâneţea este descrisă ca o stare de deteriorare; în Jud. 9:8-15 avem pilda spinului ce dorea să fie domnul pădurii de cedrii; şi în Ez. 17:2-10, Israel este arătat ca o viţă sădită de un vultur.

Poemul înţelepciunii este o adaptare a imnului cu scopul de a arăta unul sau mai multe motive de bază pentru înţelepciune (e.g., incomparablitatea şi inaccesibilitatea înţelepciunii (Prov. 8).[78] Adresarea profetică este întâlnită în cartea Proverbe atunci când înţelepciunea este personificată într-o profetesă ce încearcă să întoarcă poporul la Dumnezeu (Prov. 1:20-33; 8:1-36).

Dialogul şi disputa sunt folosite prin excelenţă în cartea lui Iov. Dialogul este un schimb de vorbe între două sau mai multe părţi. Crenshaw arată că dialogul sau disputa este „probabil suprema împlinire a literaturii retorice sapienţiale”.[79]

Fabula este o scurtă povestire care, în mod normal, foloseşte animale sau plante ce exprimă implicit sau explicit un principiu moral.[80] În Vechiul Testament apar doar două fabule: una a lui Iotam (Jud. 9:7-15) şi o scurtă povestire despre căsătoria dintre un mărăcine şi un stejar (2 Împ. 14:9)

וַיִּשְׁלַח יְהוֹאָשׁ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל אֶל־אֲמַצְיָהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה לֵאמֹר
Şi Ioas regele lui Israel a trimis să spună lui Amaţia regele Iudei:
הַחוֹחַ אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹ@ שָׁלַח אֶל־הָאֶרֶז אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹ@
mărăcinele care era în Liban a trimis la ştejarul care era în Liban
לֵאמֹר תְּנָה־אֶת־בִּתְּךָ לִבְנִי לְאִשָּׁה וַתַּעֲבֹר
spunând: dă-mi fata ta de soţie fiului meu dar a trecut

---

76 J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta: John Knox, 1981), 37.
77 Hill*, op. cit.,* 259.
78 *Ibid.,* 262.
79 Crenshaw, 38.
80 Hill, *op.cit.,* 267.

חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר בַּלְּבָנוֹן@ וַתִּרְמֹס אֶת־הַחוֹחַ׃
dar a trecut un animal al câmpului care era în Liban
şi a călcat în picioare mărăcinele.

Nu numai diferenţierea şi însuşirile formelor de înţelepciune trebuie cunoscute pentru identificarea elementelor sapienţiale în textele biblice, dar şi caracteristicile poeziei ebraice. În acest sens, Murphy atrage atenţia că luarea în consideraţie a caracteristicilor poeziei ebraice este esenţială pentru o citire inteligentă a literaturii de înţelepciune.[81]

Mai întâi trebuie evidenţiat faptul că poeziei ebraice îi lipseşte rima versului. Cu toate acestea, cercetătorii subliniază că limba ebraică însăşi este o limbă ritmică, astfel încât ritmul apare şi în pasaje care nu sunt strict poetice.[82] Theodore H. Robinson a observat că limba ebraică depinde de accente şi de lipsa adjectivelor:

> Imensa putere a accentelor sale îi dă ritmicitate care este pierdută în limbile care au o accentuare redusă. Lipsa adjectivelor adaugă un plus de valoare la demnitatea şi impresia stilului, şi absenţa unui mare număr de termeni abstracţi conduce poetul la folosirea imaginilor şi a metaforelor în locul acestora.[83]

Murphy notează foarte bine ceea ce face poezia ebraică diferită de altele şi anume paralelismul, „un ritm al gândurilor şi nu al vocalelor”.[84] Primul care a atras atenţia asupra principalei trăsături a poeziei ebraice, şi anume paralelismul, a fost Episcopul Robert Lowth în anul 1753.[85] El a definit paralelismul ca o anumită egalitate sau similaritate între cele două părţi ale membrilor unei propoziţii.[86] După descoperirea (în 1929), descifrarea şi analiza scrierilor ugaritice, compararea acestor texte cu poezia ebraică a dus la observarea unor

---

81 Murphy, *op. cit.,* 2.
82 W.J.Martin, “Poezie,” în *Dicţionar Biblic* (Editura “Cartea Creştină”: Oradea, 1995), 1042.
83 Theodore H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament* (London: Duckworth, 1947), 25.
84 Murphy, *op. cit.,* 2.
85 Bullock, *op. cit.,* 32; Rabbi Kimchy şi Eben Ezra au numit paralelismul, *kaful* sau dubla enunţare, în “Hebrew Poetry of the Old Testament,” *Catholic Encyclopedia on CD-ROM*
86 Murphy, *op. cit.,* 2; David F. Hinson arată ca specific poeziei ebraice “prezentarea ideilor faţă în faţă,” în *The Books of the Old Testament: Old Testament Introduction 2* (London: SPCK, 1974), 98.

trăsături specifice poeziei semitice. Categoriile de paralelisme propuse de Lowth, sinonimic, antitetic şi sintetic au fost îmbogăţite mai apoi prin aportul literaturii ugaritice. Acum, analiza paralelismelor se face atât în termeni sintactici, adică ai ordinii unităţilor versului în propoziţie, cât şi semantici, ai înţelesului cuvintelor.[87]

Robert Alter atrage atenţia că poetul evreu a încercat să evite, pe cât posibil, sinonimia în paralelism datorită unui cu totul alt principiu ce stă la baza poeziei ebraice şi anume concentrarea sau focalizarea.[88] Dorinţa autorului poeziei ebraice era să intensifice sensul unui termen care devine astfel noţiunea cheie din text spre care trebuie să se îndrepte atenţia cititorului. De obicei, prima linie este o enunţare generală după care se trece la una mai specifică, producând astfel şi impresia de mişcare. De asemenea, paralelismul face ca unităţile, care altfel ar avea un înţeles vag, să se clarifice când sunt luate în întreg. De altfel, unii cercetători consideră că paralelismul a ajutat poetul la depăşirea limitării expresiei datorită paucităţii adjectivelor şi adverbelor în limba ebraică.[89]

Paraleleismele ce pot fi identificate în poezia ebraică sunt:

- paralelismul complet, care apare atunci când fiecare unitate sau stih are în a doua line un corespondent;
- paralelismul incomplet, când nu există un corespondent în cea de-a doua linie.

Paralelismul sinonimic are două unităţi în fiecare linie (Gen.49:7)

אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה blestemată fie mânia lor că a fost tare şi urgia lor căci a fost severă

אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל׃. îi voi împrăştia în Iacov şi-i voi risipi în Israel

A doua unitate a fiecărei linii repetă ideea primei unităţi folosind cuvinte diferite. Ps. 38:1 se prezintă astfel:

€ יְהוָה אַל־בְּקֶצְפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וּבַחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי׃

Doamne nu   mă pedepsi în mânia Ta
              Şi (nu) mă disciplina în urgia(violenţa) Ta[90]

---

87 Bullock, *op. cit.,* 32.

88 Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 3-26, 62-84.

89 Samuel Sandmel, “Verse and Poetry” în *Perspectives on Old Testament Literature*, Woodrow Ohlsen ed. (New York: Harcourt Brea Iovanovich, Inc, 1978), 268.

90 Textele biblice reprezintă traducerea proprie după textul ebraic.

În mod frecvent, paralelismul sinonimic este incomplet din punct de vedere sintactic aşa cum se observă în Ps. 24:1
לַיהוָה הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ al Domnului este pământul şi tot ce este pe el
תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ׃ lumea şi locuitorii săi.
Acest paralelism sinonimic poate fi folosit în a crea ritmicitate zicerii, de exemplu în lament sau *qinah,* Plângeri 3:2
אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר׃
El m-a dus m-a adus în întuneric şi nu în lumină.

Al doilea tip de paralelism este cel antitetic. Acesta se identifică prin faptul că a doua linie exprimă opusul sau contrariul ideii din prima linie (Ps. 1:6)
כִּי־יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים căci Domnul cunoaşte calea celor neprihăniţi
וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד׃ dar calea celor răi duce la pieire.
Termenii din a doua linie nu urmează întodeauna în aceeaşi ordine ca cei din prima linie.

Al treilea tip de paralelism identificat de Lowth este cel sintetic. Ideea din prima linie este extinsă de un termen adiţional din a doua sau a treia linie (Ps. 1:2-3). În această categorie sunt incluse toate formele de paralelism care nu pot fi încadrate în categoriile anterioare, sinonimic şi antitetic. Murphy prezintă ca o subdiviziune a acestui tip de paralelism, pe cel de tip „în trepte”, în care fiecare linie concentrează atenţia către ultima (Ps. 92:10
כִּי הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יְהוָה căci iată duşmanii tăi Doamne
כִּי־הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יֹאבֵדוּ căci iată duşmanii tăi Doamne vor pieri
יִתְפָּרְדוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶ@׃ vor fi împrăştiaţi toţi cei ce fac fărădelegea).[91]

Paralelismul emblematic este cel în care se face o comparaţie, e.g., Prov. 25:14
נְשִׂיאִים וְרוּחַ וְגֶשֶׁם אָיִ@ ca norii şi vântul fără ploaie
אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתַּת־שָׁקֶר׃ aşa e omul care se laudă cu daruri nedrepte.

O altă formă de paralelism este cel al numerelor, ultimul număr fiind mai mare decât primul, uneori cu o unitate alteori cu un ordin sau câteva ordine mai mare, ca în cântul popular despre vitejia lui David şi a lui Saul (dacă primul este de ordinul „miilor” următorul este de ordinul a „zecilor de mii”). Bradshaw consideră că acest tip de paralelism este folosit pentru a uşura memorizarea.[92]

Chiasmul este o altă formă ce apare frecvent în poezia ebraică şi

91 Murphy, *op. cit.,* 3.
92 Robert I. Bradshaw, “Interpreting the Biblical Wisdom Literature,” http://www.tyndale.cam.ac.uk/Tyndale/links_books.htm#OnlineBooks

are rolul de a concentra atenţia asupra termenului principal (Prov. 2:4). Grisanti şi Howard arată că, într-un chiasm, momentul schimbării are, adesea, o deosebită semnificaţie din punct de vedere teologic sau o mare importanţă din punct de vedere literar pentru a exprima punctul dramatic al povestirii.[93] Chiasmul este format din membrii care stau în paralelism şi care sunt, după momentul central, faţă în faţă cu membrii iniţiali sau „în care a doua parte a pasajului repetă elemente ale primei părţi în ordine răsturnată".[94] Textul aliniat în funcţie de structura paralelismelor apare ca litera grecească χ (chi) de unde şi numele de chiasm.

Aliteraţia este forma literară în care sunt folosite aceleaşi litere sau sunete pentru fiecare strofă (Ps. 119).

Asonanţa foloseşte aceeaşi vocală în poziţia accentuată.

Paraonomasia se foloseşte de jocul cuvintelor care au aceeaşi pronunţie sau cel puţin asemănătoare şi înţelesuri diferite.

Datorită caracterului specific al Scripturii care este o antologie de texte literare diferite este important de a avea un test de identificare a textelor de înţelepciune.

Testul care ar putea include un anumit fragment din Scriptură în categoria textelor de înţelepciune este prezentat atât de Lasor cît şi de Kaiser Jr. ca urmărind câteva trăsături specifice în scrierile sacre ebraice: 1) reflectă tehnicile literare proprii literaturii de înţelepciune, adică este un proverb, acrostih, o serie numerică, o comparare care începe cu „mai bine," atenţionări acordate fiilor, încurajări prin expresii ca „fericit este, binecuvântat este," figuri literare împrumutate din natură; 2) prezintă un îndemn clar de a învăţa prin instrucţia oferită (e.g. Ps. 1; 127) sau se concentrează în a rezolva o problematică, e.g., prosperitatea celor răi (Ps. 37; 49); şi 3) conţine teme caracteristice înţelepciunii, adică învăţătura celor două căi (bună şi rea), contrastul între cel drept şi cel rău, vorbirea corectă, munca cinstită, folosul bogăţiei, şi normele în societate.[95]

Din acestă succintă prezentare a elementelor de înţelepciune ebraice se observă atât asemănările care se pot face între literatura de

---

93 Michael Grisanti şi David M. Howard, *Giving Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts* (Kregel Publications, 2003), 383.

94 Rayken şi Longman, *op. cit.,* 367.

95 Am folosit testul propus pentru Psalmii de înţelepciune de William Sanford Lasor, Frederic W. Bush, şi David Allan Hubbard în *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996), 440; Walter Kaiser Jr. *Toward Rediscovering the Old Testament,* 179.

înţelepciune românească şi cea ebraică, dar mai ales diferenţele care trebuie avute în vedere pentru o bună exegeză a textului biblic. Literatura de înţelepciune ebraică se depărtează prin formele poetice de ceea ce cercetătorul modern s-ar aştepta să găsească la un astfel de gen literar. O urmărire corectă a formelor ce îmbracă literatura de înţelepciune ebraică mai ales când acestea sunt integrate în structuri poetice specifice etosului ebraic va contribui la expunerea mai exactă a înţelesului versului fără a mai fi tentantă spiritualizarea lui.

Vis şi vedenie în tradiţia biblică şi orientală

Lector Dr. Silviu Tatu
Institutul Teologic Penticostal din Bucureşti

Introducere

Oniromanţia presupune observarea semnelor onirice (oniroscopia) şi interpretarea acestora (onirocritica). Oniromanţia a evoluat în Mesopotamia de la stadiul de practică populară la cea de ştiinţă divinatorie, bucurându-se de o largă recunoaştere în defavoarea altor tehnici mantice precum lecanomanţia (interpretarea urmelor picăturilor de ulei în apă). Însăşi conservarea a numeroase relatări literare cu privire la receptarea visurilor (mai ales de către regi şi preoţi), precum şi compilarea, ordonarea şi copierea de auguri onirici (cf. *Cartea asiriană a visurilor*) indică tranziţia acestei practici de la folclor la scolasticism. Alte două documente similare au fost conservate din Egiptul antic, primul provenind din perioada dinastiei a XII (sec. XIII a.Chr.),[96] iar al doilea din sec. II p.Chr.[97] (Oppenheim 1956, 242a-245a).

Studiul de faţă propune folosirea a doi termeni distincţi pentru stările care descriu subiectul în timpul somnului şi în afara sa, anume conştienţa onirică (sau conştienţa nocturnă) respectiv trezvia (sau conştienţa diurnă). Păstrarea distincţiei dintre termenii „vis” şi „vedenie” este argumentată pe baza documentelor biblice şi în contextul literaturii onirocritice orientale.

1. Terminologia onirocritică în Grecia antică

Tradiţia grecească a onirocriticii începe cu *Odiseea* lui Homer, acolo unde este acceptată existenţa a doar două tipuri de visuri, numite adevărate sau false în funcţie de valoarea lor predictivă (19.559-67).[98] Plutarh va cita de la Herophilus (330-260 a.Chr.) o categorisire întreită suplimentată cu un tip nou. Viselor trimise de divinitate (qeopevmptouš") şi celor naturale (fusikouv"), care reflectă imagini

96 A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series*. 1:9-23, Papyrus Chester Beatty no. III; tăbliţele 5-8a, 12-12a (London: British Museum, 1935). Cf. J.A. Wilson, *ANET*, pp. 495 f.

97 Papirusul Carlsburg XIII şi XIV verso.

98 Pentru o prezentare detaliată a visului în literatura greacă şi impactul său în cultura greacă, a se vedea E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Boston: Beacon, 1957).

ale sufletului, li se adaugă un vis artificial (sunkrimatikouv"), care reflectă ceea ce ar vrea să vadă receptorul.

Cea mai detaliată clasificare a viselor provine de la Artemidorus Daldianus (sec. II p.Chr.), autorul unei lucrări în cinci volume *Oneirocritica*. El păstra clasificarea întreită a viselor: cu semnificaţie (o[neiro"), fără semnificaţie (ajshmanton) şi visul născut din activitatea psihică a individului (ejnupnion) (*Oneirocritica*, 4 prefaţa). Visele cu semnificaţie erau împărţite în funcţie de tehnica necesară pentru interpretare în vise teorematice (qewrhmatikoi) şi vise alegorice (ajllhgorikoi) (*Oneirocritica* 1.2). Printre visele fără semnificaţie el includea şi apariţiile (fantasma), iar printre cele cu semnificaţie accepta vedenia (oJrama) şi oracolul (crhmatismov"). Două secole mai târziu, Macrobius va clarifica clasificarea propusă de Artemidorus în *Comentariul asupra visului lui Scripio* (sec. IV p.Chr.). Termenii folosiţi permit identificarea terminologiei onirocritice în cultura greco-romană.

	Greacă	latină
visul enigmatic	o[neiro"	*somnium*
vedenia profetică	oJrama	*visio*
visul oracular	crhmatismov"	*oraculum*
coşmarul	Ejnupnion	*insomnium*
apariţia	Fantasma	*visum*

O altă terminologie este propusă de filozoful stoic Posidonius (135-51 a.Chr.), citat de Cicero (*Div.*, 1.64), pentru care toate cele trei categorii sunt considerate cu valoare predictivă, sufletul receptorului comunicând fie cu sine (cu divinul din sine), fie cu alte suflete, fie cu însăşi divinitatea. Teoria onirocritică a lui Posidonius este urmată şi de Filo Alexandrinul, deoarece şi la el visurile au valoare predictivă.[99] Ele sunt tot trei la număr: visele trimise la iniţiativa lui Dumnezeu, prin care El îl vizitează pe om (*De somniis* 1.1), altele născute la iniţiativa minţii (nou") receptorului (*De somniis*, 1.2), iar altele produsul sufletului

99 Pentru detalii privitoare la uzanţa termenilor la Filo Alexandrinul se poate consulta articolul lui Derek S. Dodson, Philo's *De somniis* in the Context of Ancient Dream Theories and Classifications (pp. 299-312 în *Perspectives in Religious Studies*, 2003).

(yuch) său (*De somniis*, 2.1).

2. Terminologia oniromanţiei în OAA

La mesopotamieni, visul reprezintă principalul mijloc de comunicare a divinităţii către persoane seculare, diletante în materie de oniromanţie, spre deosebire de personalul de specialitate, care folosea tehnici divinatorii mai sofisticate. Akkadiana admite folosirea a trei termeni pentru substantivul şi perechea sa verbală care descriu evenimentul oniric. Aşa cum lui *šuttu*-„vis" îi corespunde *šittu*-„a visa", lui *tabrît mûši* (un sinonim arhaic pentru „vis") îi corespunde *tabrîtu* („a indica, a arăta"), tot aşa cum *munattu* derivă din rădăcina *n.a.m*, indicând, cel mai probabil, somnul primelor ore ale dimineţii. În alte limbi (ebraică, ugaritică, aramaică, arabică), termenul „visare" este legat de „vedere" (cf. *infra*). În hitită, termenii pentru „vis" (*tešhaš*) şi „a visa" (*tešhanna*) sugerează epifanie. Literatura akkadiană depune mărturie despre vise care sunt „văzute" de receptori, de regulă, sau „sunt aduse" (Oppenheim 1956, 225b-226a).

În Egipteană, visul (*rswt*), un termen derivat din rădăcina *r(j)s* – „a fi treaz" din care derivă şi termenul „perină"[100], explică visul ca pe o stare de conştienţă între somn şi trezvie. La egipteni, visul este un mijloc magic prin care receptorului îi este permis accesul într-o altă lume, nu întotdeauna fastă pentru receptor. Evitarea contactului cu reprezentanţii răului este asigurată prin intermediul unor formule magice înscrise pe „perne" sau recitate la deşteptarea dintr-un coşmar (Husser 1999, 59-60).

Interpretarea viselor, bineînţeles a celor care solicitau interpretare, era de datoria unei bresle de profesionişti, membrii ai Casei Vieţii, o castă de preoţi care se ocupa cu ştiinţele utile suveranilor şi zeilor: teologia, ceremonialul, astronomia, medicina, magia, artele plastice, etc. Ei erau cunoscuţi sub numele de *ḯery-ḥeb ḯery-tep*, titlu care îi desemna pe specialiştii în magie şi în texte religioase (Husser 1999, 65).

Cartea egipteană a visurilor cunoaşte mai multe ediţii. Cea mai veche dintre ele provine, cel mai probabil, din perioada Imperiului Mijlociu, fiind conservată fragmentar în colecţia Chester Beatty (nr. III, recto 1-11)[101]. Formularea specifică augurilor onirici egipteni este cea

100 Este vorba despre o piesă confecţionată din piatră sau lemn, ce ţinea loc de pernă, permiţând păstrarea capului la nivel cu restul coloanei vertebrale când subiectul dormea dorsal.

101 Pentru studiu şi traducere se poate consulta A.H. Gardiner, *Hieratic*

condiţională, cu protaza identificând conţinutul visului, iar apodoza oferind interpretarea visului.

Din perioada ptolemeică au supravieţuit numeroase versiuni, din păcate toate fragmentare. Într-una dintre acestea, cunoscută ca Papirusul Carlsberg XIII-XIV, intrările augurilor-onirici sunt clasificate în funcţie de elementul principal visat în următoarele categorii: tipuri de împreunare despre care visează o femeie, tipuri de bere despre care visează un bărbat, ce se întâmplă unui om care visează un şarpe, etc.[102] În fine, mai sunt cunoscute relatările despre vise înscrise în demotică pe ostraca din arhiva unui preot din Memphis (sec. II p.Chr.)[103], precum şi înregistrarea unor serii de visuri pe un papirus în greceşte provenind din aceeaşi perioadă[104].

Comunicarea dinspre domeniul supra-natural către domeniul natural era mediată de un spirit cunoscut în tradiţia sumeriană ca ^{d}*Ma.mú* (adoptat în akkadiană ca ^{d}*AN.ZA.QAR*), iar în cea akkadiană sub titlul de ^{d}*zaqîqu* (akk. „zefir”, similar ebr. *rûaḥ*). Cel dintâi înseamnă „zeul visului” şi este citat în anturajul zeului-soare, tot la fel cum apare şi în tradiţia akkadiană. Conexiunea semantică dintre „zeul-visului” şi „vânt” sau „mişcare insidioasă” face referire la acţiunea insidioasă prin care această divinitate intervine pentru binele receptorului unui vis malefic, îndepărtând cauza, adică demonul maliţios. Însăşi mişcarea demonilor este comparată cu mişcarea aerului şi nu este exclus ca ^{d}*zaqîqu* să împărtăşească aceeaşi identitate cu ei. Chiar şi spiritele defuncţilor sunt identificate cu demonii prin folosirea aceluiaşi termen. Spre deosebire de demoni, a căror localizare rămâne pe mai departe incertă, despre spiritele defuncţilor se credea că locuiesc în pustietăţi, în ruine, în cimitire, sau în alte locaţii similare. Literatura elevată târzie aplică termenul şi în sens figurat cu referire la efemeritatea sau spiritualitatea omului. (Oppenheim 1956, 232-6)

Termenul akkadian preferat pentru a desemna relatarea unui vis este *patāru*, iar pentru interpretarea sa se preferă *pašāru*. În ebraică

Papyri in the British Museum III. Chester Beatty Gift (London: British Museum, 1935).

102 Pentru studiu şi traducere se poate consulta A. Volten, *Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso)* (Analecta Aegyptiaca, 3; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1942).

103 Vezi J.D. Dray, *The Archive of Hor* (Texts from Excavations, 2; London: Egypt Exploration Society, 1976).

104 Vezi U. Wilken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1927).

aceeaşi termeni apar dar cu sensuri opuse, ebraicul *sippēr* înseamnă „a relata un vis, a povesti”, iar ebraicul *pāṯār* înseamnă „a interpreta”. „Interpretarea” visului este desemnată prin termeni similari, prin substantivul akkadian *pātar* şi ebraicul *piṯrôn* (Cryer 1994, 267). Oppenheim (1956, 218-9) sesizează că utilizarea termenilor ridică anumite probleme mai ales în ce priveşte verbul *pašāru*, care poate desemna atât raportarea visului, cât şi interpretarea visului sau chiar desfacerea vrăjii induse de un vis malefic.

Deşi distincte, activităţile enunţate anterior sunt complementare întrucât împărtăşesc funcţia cathartică. Aşadar, la mesopotamieni, interpretarea visului presupune o calitate complexă. Revelarea sensului unui vis asigură eliberarea receptorului de presiunea nesiguranţei induse de incertitudine. Întrucât vehiculul (visul) prin care este mediat sensul (interpretarea) este cutremurător, detaşarea sensului de vehiculul său reprezintă o necesitate terapeutică pentru receptor. Sensul propus în acest context, cel de „rezolvare a visului” are avantajul de a exprima readucerea subiectului în starea de armonie care a precedat primirea visului.

Oppenheim recomandă clasificarea viselor în funcţie de contribuţia receptorului la interpretarea sa. Teoria obiectiv-pasivă presupune un receptor pasiv şi o iniţiativă divină, conţinutul visului fiind prezentat de o manieră obiectivă înaintea receptorului. Aici se pot include *visul-mesaj* sau *visul-simbol* (când este uşor de înţeles). Teoria obiectiv-activă presupune un receptor pasiv şi o iniţiativă divină, dar o parte a sufletului receptorului navighează, cu intermedierea zeilor, spre diverse locuri ale universului. Evident, aici se încadrează cel mai convenabil *visul-simbol*. Teoria subiectiv-pasivă propune o divinitate pasivă şi o iniţiativă umană prin care receptorul caută interpretarea viselor fără referiri teologice sau mantice (cf. literatura sapienţială). Echivalentul subiectiv-activ al acestei teorii admite iniţiativa umană sub presiunea unor evenimente externe (tulburări mentale, magie, etc.).

Ultimele două tipuri de experienţe sunt apreciate ca nesemnificative din punct de vedere mantic. Acestea pot fi plăcute sau neplăcute. „Aspecte simptomatice ale acestor vise trebuie diferenţiate clar de implicaţiile lor mantice care prezic viitorul visătorului” (Oppenheim 1956, 229b). Drept urmare, visele plăcute pot fi de rău augur, iar visele neplăcute pot fi de bun augur. Totuşi, o stare spirituală plăcută este dată de receptarea de vise plăcute. Receptarea de vise neplăcute determină invocarea spiritelor sau recurgerea la diverse tehnici

magice pentru a realiza acalmia (Oppenheim 1956, 230). *Cartea asiriană a viselor* înregistrează ritualuri de natură magică a căror performare era impusă de nocivitatea viselor de rău augur. Printre acestea se înscriu relatarea visului unui boţ de humă care este ulterior aruncat în apă, diverse ritualuri de curăţire, formule verbale de ridicare a blestemului sau de protecţie împotriva acestuia (Oppenheim 1956, 295-307).

În Mesopotamia, receptorii cultici ai visurilor nu reprezintă neapărat o tagmă specializată. Relatările despre vise evidenţiază aportul mai multor tipuri indivizi cu funcţie cultică: preotul-šabrû sau preotul-šangû. Limbajul folosit pentru a reda experienţele onirice ale subiecţilor umani evidenţiază caracterul revelator al majorităţii viselor, în care subiectul este pasiv iar divinitatea ia iniţiativa. Formulările cel mai frecvent întâlnite sunt: „a văzut un/în vis", sau „*cutare zeu* i s-a arătat noaptea în vis" sau chiar „*cutare divinitate* a intrat în încăpere ... a stat la căpătâiul meu ... şi apoi ... a ieşit din încăpere" (Oppenheim 1956, 188b-189a). Finalul unei asemenea experienţe este redat prin focalizarea asupra reacţiei subiectului uman: „s-a trezit cu un început" (akk. *negeltû*) căruia i se poate adăuga formula „şi a constatat că a fost un vis" (cf. Gen. 41.7; 1 Regi 3.15) (Oppenheim 1956, 191a).

Predarea oracolului era precedată de alertarea conştiinţei onirice prin invocarea directă a numelui subiectului (cf. Gen. 31.11), sau prin invocarea oblică a acestuia (Dormi, cutare?).[105] Subiectul viselor-mesaj este de regulă un bărbat, pentru ca recipientul *viselor-simbol* să fie preferabil feminin. Intermediarul mesajului – o divinitate sau mesagerul acesteia – se bucură de o prezenţă antropomorfică şi este perceput de dimensiuni colosale, exprimând calităţi fizice deosebite (Oppenheim 1956, 189a). Ocazional pot apărea în vis persoane defuncte, dar niciodată persoane aflate încă în viaţă.[106]

---

105 A se nota că în cazul lui Samuel, invocarea numelui său a fost suficient de expresivă pentru a-l trezi din somn, motiv pentru care nu se mai poate vorbi de o revelaţie prin vis (1 Sam. 3.4-10), ci mai degrabă o „vedenie de noapte".

106 Aşa interpretează Oppenheim (1956, 191b) relatarea visului lui Malik-Dagan, transmisă regelui Zimri-Lin prin intermediul lui Itûr-Asdû (ARM XXVI, 233).

3. Terminologie oniromantică în literatura biblică

În accepţiunea evreilor antici, visul nu putea fi înţeles decât în contextul somnului. Thomson (1955, 423-4) observa că, în ciuda rarei prezenţe a termenului în Vechiul Testament, se pot trage cu destulă certitudine cel puţin două concluzii: (1) somnul este rezultatul intervenţiei divine (Iov 11.18-20; Ps. 3.5 [6]; 4.8 [9]; Ps. 127.2), şi (2) somnul este o stare asemănătoare morţii, pseudo-tanatică (Ier. 51.39, 57; Ps. 13.3[4]). Somnul este, prin excelenţă, domeniul maximei comunicabilităţi a omului cu divinitatea. De aceea, poetul poate aprecia profunzimea relaţiei sale cu Dumnezeu ca una care continuă dincolo de visare, în starea conştiinţei diurne (Ps. 139.18).

Din percepţia somnului ca stare de veghe, de conştiinţă alertă în raport cu divinitatea, derivă şi lipsa de preocupare a evreilor antici pentru ritualul de incubaţie (inducerea somnului pentru a primi revelaţie; cf. Thomson 1955, 426-7). Cele trei rădăcini verbale folosite pentru a reda „somnul” – *nûm*, *yāšēn* şi *rāḏam*, îşi păstrează specificul deşi se constată anumite suprapuneri. Prima rădăcină, *nûm*, este folosită pentru a descrie un somn uşor, amorţeală, sau aţipire (*t*^{e}*nûmâ*). Cea de-a doua, *yāšēn*, este preferată pentru somnul veritabil, în care starea de conştienţă nu este pierdută (*šēnâ*). În fine, somnul profund pare a fi redat cu preferinţă prin intermediul celei de-a treia rădăcini (*tardēmâ*). Dintre toate ultimul s-a dovedit a fi cel mai problematic pentru traducătorii LXX, cele paisprezece apariţii ale termenului fiind traduse cu nouă termeni greceşti diferiţi.

După cum se afirma deja, ebraica demonstrează cunoaşterea unei singure rădăcini pentru a descrie visul, anume √*ḥlm*. Etimologia rădăcinii este neclară, dar asocierea dintre visare şi virilitate nu poate fi exclusă nici din punct de vedere fiziologic, dar nici etimologic, deoarece aceeaşi rădăcină poate extinde domeniul semantic al visării cu un nou sens, acela de „a fi sănătos, puternic”. De aici, unii se grăbesc să extragă sănătatea sau maturitatea sexuală, de unde şi virilitatea. Când este folosit în context oniromantic, termenul *ḥălôm* defineşte conţinutul visării. Se constată că verbul *ḥālam* – „a visa” este folosit destul de rar singur (Gen. 28.12; 41.1, 5; Is. 29.8; Ier. 23.25). Mai frecvent se preferă folosirea unor expresii stereotipe precum următoarele:

„a visat un vis”	Gen. 37.5, 9; 40.5, 8; 41.1, 15; Deut. 13.1, 3, 5; Jud. 7.13; Dan. 2.1, 3

„visul pe care l-am visat”	Gen. 37.6; 42.9; Ier. 29.8
„a văzut în vis”	Gen. 31.10; 41.22
„a venit în vis”	Gen. 20.3; 31.24
„a vorbi *cuiva* în vis”	Gen. 20.6; 31.11; Num. 12.6
„în visul meu se făcea”	Gen. 40.9, 16; 41.17
„s-a arătat în vis”	1 Regi 3.5
„a relatat visul”	Gen. 37.5, 9, 10; 40.8, 9; 41.8, 12, 17; Jud. 7.13, 15; Ier. 23.28

Cu excepţia primei ocurenţe unde se foloseşte √*ngd*, formularea preferată în relatarea *visului-mesaj* face uz de verbul √*spr*. Când se are în vedere relatarea interpretării sale, se preferă verbul *pāṯar* şi substantivul derivat *piṯrôn*. Sinonimul preferat în literatura poetică ebraică, cu care adesea intră în relaţie de dublet, este *ḥăzôn*. Cu siguranţă cei doi termeni reprezintă termeni-pereche din aceeaşi categorie semantică. Primul (*ḥālôm*) este un termen ebraic cu o frecvenţă destul de mare în Vechiul Testament (92 ocurenţe), iar al doilea (*ḥăzōn*) este un termen împrumutat din aramaică cu o frecvenţă inferioară (55 ocurenţe), dar cu o densitate crescută în cărţile profetice.

Calitatea de termeni-pereche nu presupune obligatoriu sinonimia, deoarece relaţia semantică dintre termenii aflaţi într-o asemenea relaţie este variată. În virtutea acestui artificiu retoric, emiţătorul trebuie să folosească perechea standardizată (termenul B) atunci când a făcut uz de un anumit cuvânt (termenul A) în prima parte a enunţului său. De regulă o exprimare rigidă de acest tip indică un discurs prelucrat artistic.

Exemplele de acest tip lipsesc în literatura mesopotamiană şi în textele amorite de la Mari, tocmai pentru că termenul arameu nu a fost împrumutat şi în aceste limbi. În literatura ugaritică apare acelaşi paralelism, însă cu un termen de origine akkadiană *hdrṯ*, adică „revelaţie, viziune” (DULAT I: 335), sau cu *ḏrt* cu acelaşi sens de „viziune” (DULAT I: 289).

KTU 1.14 iii 50-51

krt . yṯt . wḥlm / — *Kirta se deşteaptă, dar a fost un vis!*

'bd . il . whdrt / — *Servul lui El – o vedenie!*

KTU 1.14 vi 31-32

dbHlmy . il . ytn / — *Pe care mi l-a dăruit El în visul meu,*

bdrty . ab . adm / — *Părintele Omenirii în vedenia mea.*

KTU 1.6 iii 10-11

bHlm . ltpn . ildp[id]/ — *În visul Milostivului El cel Bun,*

bfrt . bny . bnwt / — *În vedenia Creatorului făpturilor, (...)*

Rezolvarea problematicii distincţiei dintre „vis” şi „vedenie” trebuie să considere exemplele din literatura biblică, acolo unde exemplele de acest tip nu sunt puţine.

Iov 7.14

tAm+l{x]b; ynIT:ïT;xiw> — *mă înspăimânţi prin visuri,*

`yNIt:)[]b;T. tAnðyOz>x,meW — *prin vedenii mă îngrozeşti.*

Iov 20.8

WhWa+c'm.yI al{åw> @W[y"â ~Alåx]K; — *ca un vis va zbura şi nu-l vor găsi,*

`hl'y>l") ! Ayðz>x,K. dD;ªyUw>÷ — *va fi îndepărtat ca o vedenie de noapte.*

Ioel 2.28 [3.1]

Wmêl{x]y. tAmål{x] ‘~k,ynEq.zI — *bătrânii voştri visuri vor visa,*

`Wa)r>yI tAnàyOz>x, ~k,êyreWxåB; — *tinerii voştri vedenii vor vedea.*

Din secţiunea aramaică a Vechiului Testament se mai pot aminti câteva exemple (Dan. 4.5, 9, 10, 13) şi cităm:

Dan. 7.1
hz"ëx] ~l,xeä 'laYEnID' — *Daniel un vis a visat*
Hbe_K.v.mi-l[; (HveÞare ywEïz>x,w> — *şi o vedenie a capului său pe patul său.*

Se constată că asocierea cuvintelor-pereche preferă asocierea vis//vedenie, chiar dacă şi reversul apare. Pentru a încerca distincţia dintre termeni, alte pasaje vor trebui citate. Aparent, considerând doar exemplele citate anterior, sinonimia pare a descrie cel mai bine relaţia dintre termeni. Există şi alte exemple biblice din care se poate înţelege că „vedenia”, asemenea visului, are loc noaptea, presupunând o poziţie clinostatică a corpului şi o stare de trezvie a minţii (Gen. 46.2; Iov 33.15; Is. 29.7; Dan. 2.19; 9.21; Mica 3.6). Alte pasaje nu sunt la fel de explicite (Gen. 15.1; Ps. 89.20; Is. 21.2; Amos 8.1).

Cazul lui Balaam este invocat ca unul dintre cele mai puternice argumente în sprijinul distincţiei terminologice (Husser 1999, 148-9). Astfel, capitolele 22-24 din *Numeri* ar documenta existenţa a două tipuri de mantică. Primul dintre ele, chiar dacă nu se foloseşte termenul adecvat în mod explicit, este nocturn şi vizează clarificarea răspunsului lui Balaam la invitaţia lui Balak prin emisarii săi (Num. 22.8-14, 19-21). Cel de-al doilea, urmează unor ritualuri care implică sacrificii (Num. 23.1-6, 14-17, 23.28-30) şi alte tehnici divinatorii desemnate prin termenii *naḥaš* şi *qesem* (Num. 23.23; 24.1).

Husser presupune *sine die* că transmiterea mesajului de la Dumnezeu spre Balaam trebuie să se fi făcut prin vedenii, deşi limbajul nu reproduce tiparul obişnuit în astfel de circumstanţe. Naratorul menţionează în două rânduri că, după săvârşirea ritualului, „Dumnezeu i-a ieşit înainte lui Balaam şi i-a pus cuvinte în gură” (Num. 23.4, 16) în timp ce profetul se izolase. După a treia intervenţie ritualică, Balaam devine instantaneu conştient de inutilitatea tehnicilor mantice, se lasă inspirat de priveliştea encampamentului israelit şi-şi emite profeţia fără mediere divinatorie. Oracolul derivă natural din verbalizarea admiraţiei pentru Israel. Din afirmaţia „Duhul lui Dumnezeu a venit peste Balaam” (Num. 24.2) se poate deduce o trăire extatică a profetului prin

intermediul căreia a devenit conştient de mesajul lui Dumnezeu. Este foarte probabil că şi primele două instanţe să descrie o situaţie similară, dar formularea preferată în acele cazuri apare ca o deturnare de la situaţii mantice cu potenţial heterodoxic. Cert este că Balaam devine conştient de mesajul lui Dumnezeu de o manieră extrem de presantă care a asigurat deliberarea acestuia fără contribuţii personale (Num. 23.12, 26; 24.12-13). În acest context, cea mai plauzibilă explicaţie pentru mobilul transmiterii mesajului divin către Balaam este experienţa extatică.

Cu timpul, mai ales la profeţii clasici medierea mesajului divin prin vedenie devansează oniromanţia, culminând cu vedeniile de noapte de factură simbolică după modelul celor din Daniel (capp. 7, 8, 10), o varietate frecvent întâlnită în literatura apocaliptică. Judecând după escaladarea fenomenului apocaliptic în perioada intertestamentară şi apoi în perioada Noului Testament, nu este exclus ca vedeniile despre care vorbeşte profetul Ioel ca abilităţi ale generaţiilor din apropierea escatonului să se refere tocmai la acest tip de mantică (Ioel 2.28 [3.1]).[107] Termenul *ḥelem* cedează locul lui *ḥăzôn*, căzând în desuetudine la profeţii scriitori. Tot la ei, mai ales în titlul lucrărilor profetice, termenul cunoaşte o transformare definitivă în echivalentul său „cuvânt, proclamaţie" (Is. 1.1; Ob. 1.1; Naum 1.1). Se presupune că tocmai prezenţa rarefiată a elementului vizual a permis evoluţia termenului înspre latura sa auditivă (Husser 1999, 151-2).

Deşi experienţa lui Samuel este descrisă prin termenul *marʾâ* – „vedenie, înfăţişare" (√*rʾh*) nu se oferă nici un fel de detaliu despre experienţa sa vizuală, ci doar despre cea auditivă (1 Sam. 3). Intimitatea dintre cuvânt-vorbire-vedenie este atât de clară încât experienţa vizuală trebuie cu totul exclusă.[108] De aceea, prezentarea lirică a lui Balaam ca un tip cu abilităţi extra-senzoriale (mai ales referinţa la vedere din Num. 24.15-16), nu trebuie considerată mai mult decât limbaj formulaic. Abilitatea profeţilor de „a vedea Cuvântul lui Dumnezeu" este o modalitate catahretică de a sublinia calitatea experienţei şi de a o disocia

---

107 Prezenţa oniromanţilor la Ierusalim este semnificativă la începutul erei creştine, după cum confirmă Iosefus şi Talmudul, atât printre esenieni (*Antichităţi* 15.373-79; 17.345-48, *Războaiele* 2.112-13, 159) cât şi printre ierusalamiteni (*b. Ber.* 55b).

108 Tendinţa iconoclastă a iahvismului nu poate fi considerată aici ca argument viabil din moment ce în tot Orientul există o tendinţă generalizată ca epifaniile să fie redate de o manieră similară, acordând mai multă atenţie elementului auditiv. Când elementul vizual era explorat, divinitatea era prea adesea reprezentată de un obiect de cult sau de un emisar.

de experienţa pre-eminent vizuală ce caracteriza alte tehnici divinatorii (e.g. experienţa extatică, oniromanţia, etc.).

4. Concluzii

Caracterul mantic al visului cunoaşte variaţiuni la nivel diacronic. Relatările biblice sunt mai ample în *Geneza* şi în *Daniel*, în punctele de contact cu civilizaţiile orientale din Egipt, respectiv Mesopotamia. În rest, acceptarea caracterului mantic al visului este presupusă din utilizarea terminologiei de specialitate şi prin aluziile la practicile profetice care presupun onirocritica. Percepţia visului ca şi comunicare unidirecţionată dinspre lumea spirituală înspre om, în perioada maximei sale vulnerabilităţi, adică în timpul somnului, continuă şi în perioada post-exilică, în literatura deutero-canonică şi în Noul Testament.[109]

Se poate propune că, atunci când nu este menţionat explicit că a avut loc în timpul nopţii, sau nu este suficient de clar din context, vedenia avea loc ziua în condiţii extatice. Visul şi vedenia descriu două mijloace revelatorii distincte, cu nivele diferite de conştienţă şi perioade diferite de activare (nocturnă, respectiv diurnă). Această distincţie se ascute cu timpul în literatura biblică. Este adevărat că termenul pentru „vedenie" ajunge a fi folosit frecvent fără a se oferi detalii, cu privire la revelaţia profetică în urma căreia recipientul primeşte un oracol. Chiar dacă practica visului-mesaj şi contextul canonic nu exclud folosirea visului ca mijloc revelaţional, oniromanţia pierde teren în faţa vedeniei şi trăirii extatice ca mijloc de mediere a mesajului divin către profet.

Chiar dacă terminologia biblică nu cunoaşte varietatea specifică literaturii onirocritice greceşti, termenii folosiţi indexează o varietate de fenomene care au fost doar succint expuse in acest articol. Tipologia onirică face obiectul unui alt articol care sperăm să-i urmeze acestuia.

---

109 Lucrarea lui Kelsey (1974) manifestă o tendinţă enciclopedică, deoarece survolează fenomenul oniromantic în toată literatura care a inspirat teologia creştină asupra subiectului, mai ales cu accent pe cea biblică, antică şi patristică. Aportul său critic este foarte redus, ca şi cum ar argumenta că evidenţa colectată, copleşitoare cantitativ, ar fi suficientă pentru a justifica practicarea oniromanţiei şi de biserica modernă. Cu toate că argumentul este fundamentat pe tradiţia iudeo-creştină şi apuseană, Kelsey propune fără menajamente şi argumente teoria lui Jung, de inspiraţie orientală.

Criticismul şi hermeneutica feministă

George Dumitraşcu
Regent College, Vancouver BC

1. Introducere

Naşterea criticismului feminist în ultimul secol este unul dintre ultimele dezvoltări pe scară largă a şcolilor de interpretare biblică. Destul de surprinzător, într-un timp relativ scurt, critica feministă s-a dezvoltat din nimic într-un „nou gen de gândire creştină"[1] ajungând un mod de gândire, interpretare şi critică creştină. Cu toate acestea, dobândirea acestui statut important nu a ajuns încă să însemne că aceasta disciplină şi-a stabilit cele mai importante coordonate. În zilele noastre, criticismul şi hermeneutica feministă continuă să se dezvolte către aceptare academică şi maturitate, atât în definiţie cât şi în practică.

Obiectiul acestei lucrări este investigarea mişcării de criticism şi hermeneutică feministă prin înţelegerea dezvoltării sale istorice şi investigarea unor modele hermeneutice care ne vor prezenta modul în care se poate citi Scriptura prin perspectiva feministă. În finalul lucrării, voi prezenta o evaluare critică a hermeneuticii feministe.

2. Înţelegând hermeneutica şi criticismul feminist

2.1. Dezvoltarea istorică

Începutul mişcării de criticism feminist pot fi găsite în Evul Mediu unde, femei ca Julian de Norwich şi Hildegard de Bingham au devenit cunoscute ca fiind telogi proto-feminişti ai Evului Mediu. Scrierile lor sunt pline de „afirmaţii ale simbolurilor pozitive feminine, în particular extragând din reprezentare feminină a lui Dumnezeu"[1].

În timpul Renaşterii şi Reformei, istoria notează protestele lui Christine de Pizan şi Agrippa von Nettesheim care cereau recunoaşterea deplinei demnităţi umane pentru femei.[2] În acest cadru, Anglia a

---

1 Grenz, Stanley şi Olson, Roger eds., *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), p.225
1 Ruether, Rosemary Radford, "The Emergence of Christian Feminist Theology," în *The Cambridge Companion to Feminist Theology* ed. Susan Frank Parsons (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 5
2 Cartea lui Pizan, *The Treasure of the City of Ladies*, apăra capacitatea femeilor

experimentat de asemena o importantă mişcare feministă prin lansarea eseului Margaretei Fell „Predicarea femeilor justficată după Scripturi" (1666). Să nu uităm de asemenea mişcarea condusă de Marz Atell în 1694 care a luptat pentru drepturi egale de educaţie pentru femei. Aceste amândouă mişcări reflectă naşterea unei comunităţi critice feministe care s-a dezvoltat în sensul opus culturii dominante; lucrarea lor poate fi interpretată ca prima mişcare de criticism şi teologie feministă[3].

Primul val de feminism *per se* s-a materializat în secolul XIX în contextul drepturilor de proprietate, educaţie universitară şi alte drepturi civile şi politice care au început să se extindă asupra femeilor. R.R Ruether notează că „ […] din acest context, s-a dezvoltat primele eforturi sistematice de a provoca paradigmele sexiste ale teologiei creştine care susţineau ideologia dominţiei masculine"[4] Un al doilea val, în ultima parte a anilor '60 reprezintă însă pentru cei mai mulţi adevărata trezire a criticismului feminist modern care va implica dezvoltarea unei teologii specifice. Din această perioadă datează cartea lui Betty Friedman numită „Feminine Mystique" (*Mistica Feministă)* care va fi văzută ca pivotul noii mişcări feministe[5]. În cartea sa, Friedman dezvoltă întebări esenţiale legate de rolurile universal acceptate ale identităţilor masculine şi feminine.

În 1968, o a doua carte, scrisă de Mary Daly numită "The Church and the Second Sex" (*Biserica şi al doilea sex)* va aduce aceeiaşi dezvoltare în cadrul religios creştin în controversa care deja pornise[6]. Astăzi hermeneutica şi criticismul feminist dezvoltat în urma acestor provocări este foarte divers şi câteodată extrem de virulent. Teologi feminişti sunt împărţiţi în două grupuri majore: revoluţionari – ca şi Mary Daly sau E.C. Stanton care susţin respingerea totală a opticii iudaice şi creştine din întreaga gândire religioasă biblică; şi reformiştii -

pentru virtute împotriva poţilor dar şi clericilor misogini (Christine de Pizan, *The Treasure of the City of Ladies* - trans. Sarah Lawson; New York: Penguin, 1985). Un eseu scris de Nettesheim în 1529 declara că "starea subjugată a femeii nu este bazată pe inferioritatea lor naturală sau pe voia lui Dumnezeu ci simplu datorită tiraniei şi impunerii puterii asupra femilor." (Ruether, Rosemary Radford *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1998)

3 Ruether, "The Emergence of Christian Feminist Theology" p. 7

4 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption*, (London: Quaker Home Service, 1989) pp 173-175. După Ruether critici şi teologi importanţi feminişti în America în sec. XIX sunt G. Grimke, L.Mott şi E.C: Stanton.

5 Vezi Betty Friedman, *The Feminine Mystique* (New York: W. W. Norton, 1963)

6 Vezi Mary Daly *The church and the Second Sex* (New York: Harper and Row, 1968)

ca S. Collins, M.Farley, V.S Goldstein, R.R. Ruether şi L.Russell care continuă să rămână în cadrul hermeneuticii tradiţionale biblice continuând să pună întrebări importante şi criticisme care nu pot fi ignorate de nici un hermeneut sau teolog contemporan.

2.2. Definiţii şi Trasături importante

Aşa cum deja am subliniat, este destul de dificil să definim comprehensiv o mişcare atât de diversă ca şi criticismul şi hermeneutica feministă. O bună definiţie este cea dată de Elisabeth Schussler-Fiorenza care, căutând o defintie suficient de largă pentru caracterizarea întregii mişcări a definit-o ca încercarea de a căuta „umanizarea totală a femeilor prin elimiarea subordonării şi marginalizării femeilor”[7]. Cu alte cuvinte, hermeneutica şi criticismul feminist este un efort de recuperare a experienţei feminine prin analizarea normelor şi interpretărilor patriarhale a Bibliei, oriunde acest gen de experienţă a fost şi este marginalizată. Punctul de pornire este de multe ori observaţia că textele au fost în mare parte scrise de bărbaţi, comunicând de fapt perspectiva masculină asupra realităţii[8]. Pentru remedierea acestui dezechilibru, criticul feminist reconstruieşte şi accentuează experienţa feminină, indirect arătată în text prin descreri narative, legi prescriptive şi metafore specific feminine.

În acest context, termeni ca şi patriarhal, androcentrism sau dualism de gen se suprapun. Patriarhalitatea desemnează o structură socială sexistă în care puterea este întotdeauna în mâna bărbaţilor. În funcţie de normele stabilite de aceştia, toţi ceilalţi sunt aşezaţi mai jos într-o scară de subordonare arbitrară până la cel mi lispit de autoritate. Patriarhalismul religios -forma religioasă a acestei structuri sociale- este considerat cea mai puternică formă „pentru că se consideră a fi stabilită prin voinţă divină. În consecinţă, puterea bărbaţilor care stăpânesc se pretinde a fi delegată de la Dumnezeu, -despre care se vorbeşte invariabil în termeni masculini- şi este exercitată prin mandat divin.”[9] Astfel, androcentrismul –în perspectiva feministă- este un mod de gândire şi acţiune care pronunta caracteristicile de autoritate şi dominaţie

7 Schussler-Fiorenza, Elizabeth “Feminist Hermeneutics,” în *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freeman (New York, N.Y., Doubleday Books, 1992) p.783
8 Pentru o discuţie mai cuprinzătoare asupra defintiei criticismului feminist, vezi parte introductivă din Linda Hogan, *From women's experience to Feminist Theology* (Melksham: Sheffield Academic Press, 1995) pp. 9-14
9 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad,1996), p. 23

a bărbaţilor ca normative pentru toată omenirea. Gândirea androcentrică-efectul nemijlocit al androcentrismului funcţionează pentru a legitima patriarhalismul. Ca şi model intelectual, acesta construieşte lumea în termeni de limbaj, mentalitate, imaginaţie şi distribuire de resurse pentru marginalizarea femeilor şi justificarea structurilor exclusiviste.

Pamela D. Young sumarizează credinţele care unifică şi definesc răspunsurile feministe la patriarhalism: „Teologia tradiţională creştină este patriarhală, făcută pentru bărbaţi – de către bărbaţi; teologia tradiţională a ignorat sau a caricaturat femeile şi experienţa feminină; natura patriarhală a teologiei a avut o gravă consecinţă asupra femeilor; de aceea femeile trebuie să înceapă să fie teologi şi creatoare ale gândirii creştine”[10].

Problema autorităţii în criticismul feminist este discutată în articolul lui Elizabeth Schusler-Fiorenza: „*Voinţa de a alege sau de a respinge: continuând munca noastră critică*”[11] Aici, căutând centrul hermeneutic feminist, în contextul unei alienări de sine caracteristic societăţii moderne, Fiorenza respinge Biblia sau tradiţia ca punctul focal al revelaţiei divine şi propune „*ekklesia* femeilor” ca *locus*-ul revelaţiei. Aici, hermeneutica feministă devine un instrument care „explorează modul în care Biblia este folosită ca o armă împotriva femeilor”.[12]

Modelul interpretativ propus de Fiorenza implică cinci elemente: o „hermeneutică a suspiciunii” -în ceea ce priveşte autoritatea biblică; evaluare critică feministă; interpretare prin proclamaţie; hermeneutică a amintirii nedreptăţilor făcute femeilor care acoperă toată tradiţia biblică şi, în final o interpretare prin celebrare şi ritual creativ.[13]

Deşi nu este în obiectul acestei lucrări o investigaţie în profunzime a acestor elemente interpretative, vom încerca să sumarizăm aici -chiar cu riscul unei prea mari simplificări- opiniile generale ale cercetărorilor contemporani care sunt de acord că noua hermeneutica feministă implică trei strategii principale[14].

---

10 Pamela Dickey Young, *Feminist Theology Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress, 1990), pp.81-93

11 Articolul citat apare în L.M Russel. (ed), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985)

12 Ibid., p.129

13 Ibid., p.130

14 Trebuie notat că unii cercetători, ca şi Marie-Therese Wacker, în *Feminist Interpretation: The Bible in women's perspective* (Minneapolis, Fortress Press 1998) propune de fapt cinci abordări hermeneutice: de loialitate, de respingere, de reconsideraţie, al “Eternului Feminin” şi de eliberare.

Prima strategie este deseori menţionată sub numele de *hermeneutică feministă loialistă*, şi susţine faptul că textul biblic trebuie să fie luat în considerare doar în termeni care implică o anumită ierarhie a adevărului. De exemplu, dacă Galateni 3:28 susţine supunerea şi subordonarea femeii conform preconcepţiilor patriarhalismului, loialismul feminist trebuie să susţină Efeseni 5 şi ideia supunerii reciproce. Alte chemările la supunere biblice trebuie judecate în lumina autorităţii canonice a textului din Galateni 3:28[15]. În consecinţă, conform hermeneuticii feministe loialiste afirmaţiile patriarhale din materialul biblic sunt mai jos pe scara de ierarhie a adevăruli, şi deci descriptive şi nu prescriptive.

Cea de-a doua strategie este a unei *hermeneutici revizioniste sau universaliste* şi este apropiată de prima abordare cu observaţia că va încerca să reconcilieze texte condiţionate istoric relevante audienţei lor originale cu textele care vorbesc cu autoritate pentru toate timpurile.

Cea de a treia strategie este abordarea unei *hermeneutici compensatori sau sublimaţioniste*. Provocând limbajul patriarhal şi imaginile biblice, această abordare accentuează figurile „femeii puternice". Urmând aluziile imaginilor feministe şi limbajul feminist pentru divinitate din scriptură (Duhul Sfânt), această strategie îmbrăţişează figura divină feminină a *Sofiei* (înţelepciunii) şi a „caracterului feminin al Duhului Sfânt pentru legitimizarea folosirii limbajului pentru Dumnezeu şi Duhul Sfânt astăzi"[16]

2.3. Criticismul Feminist şi Scriptura

Criticismul feminist nu a dezvoltat o metodă proprie de interpretare a Bibliei. Astăzi, criticii feminişti abordează genurile literare ale Scripturii într-un mod diferit, aplicând metoda care îi serveşte cel mai bine scopurile adăugând după aceea un „strat" de întrebări feministe. De exemplu, pentru a analiza un pasaj narativ, criticul feminist va alege criticismul narativ sau social-ştinţific ca după aceea să adauge o lentilă critică suplimentară feministă la acea metodă.

Pentru a înţelege practic perspectiva feministă vom lua în considerare un exemplu din Vechiul Testament, istoria fiicelor lui Ţelofhad din Numeri 27 şi 36[17]. Ne vom concentra asupra naraţiei

---

15 Elizabeth Schussler-Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1992), p. 145

16 Ibid., p.146

17 Acest gen de interpretare este sugerat de K.D. Sankefeld, în articolul "Feminist biblical interpretation" în *Theology Today* Vol 46, No.2 - July 1989

prezentate aici ca asupra unui text care arată clare limitări interpretative literaro-gramatice. Cele cinci femei, Mahla, Noa, Hogla, Milca şi Tirţa, arată o iniţativă remarcabilă abordând pe Moise cu problema lor de moştenire. Ca şi femei necăsătorite ale cărui tată a murit aveau cea mai puţin autoritate, ele aveau şi cel mai mult de pierdut. Cu toate acestea, ele îndrăznesc să îl abordeze pe Moise sugerând că Dumnezeu, prin Moise a trecut cu vedere un punct important. Provocarea lor este publică, la intrarea în cortul întâlnirii, sanctuarul lui Dumnezeu şi *locus*-ul apariţiei divine ştiind bine că sunt văzute de Eleazar, preotul dar şi de întreaga adunare a poporului. Femeile, într-un mod inteligent şi înţelept expun problema moştenirii numelui, punând totul prin perspectiva posibilităţii ca numele tatălui lor să fie şters din cartea neamului Israel. Consecinţa suferită de ele ar fi pierderea economică şi marginalizarea în ţara în care „curge lapte şi miere". Inteligenţa lor în abordarea acestei probleme atrage atenţia cititorului. Moise aude dar şi pronunţă declaraţia lui Yahweh care anunţă faptul că femeile vor primi partea de moştenire între fraţii tatălui lor. Mai mult chiar, judecata este generalizată la cazurile în care nu există fiu. Fiicele vor primi în acest caz moştenirea tatălui lor peste dreptul de moştenire al celolalte rude masculine, în cazul în care tatăl moare fără fii. Ne putem imagina bucuria femeilor având în vedere faptul că îndrăzneala lor a condus la o noua legiferare a lui Dumnezeu care dă drepturi de moştenire femeilor.

În Numeri 36, lui Moise i se reaminteşte faptul că, dacă femeile se mărită în afara seminţiei, pământul nu va rămâne în moştenirea seminţiei lui Ţelofhad. Moise porunceşte acum, „din partea Domnului" ca ficele lui Ţelofhad să se mărite în propria lor seminţie cu scopul de a menţine moştenirea în cadrul aceleiaşi seminţii. Notăm aici limbajul poruncii lui Moise către Israeliţi dar şi lipsa discursului lui Yahweh pentru Moise. Femeile lipsesc iar Moise categoriseşte plângerea seminţiei lui Iosif ca „dreaptă".

Acest episod biblic, narat din perspectiva feministă poate fi interpretat ca o sărbătorire triumfalistică a curajului femeilor care moştenesc promisiunea la propria lor inţiativă asigurându-şi astfel viitorul, terminând cu amintirea unei societăţi patriarhale care ajunge să limiteze avantajele promise inţial.

Pentru o citire feministă a unei naraţii din Noul Testament, vom încerca în continuare aplicarea metodei analitice gramatico-literale concentrându-ne asupra textului din Marcu 7:24-30. Evanghelistul

Marcu ne descrie aici istoria unei fiicei unei femei ne-evreice[18]. Acest text pare a se concentra asupra relaţiei dintre Isus şi ideile convenţionale de „necurat”: femeia siro-feniciană este necurată ca şi femeie, ca o ne-evreică şi ca una care purta stigma publică de a avea o fiică posedată de demoni. Mai devreme, Marcu portretiyase deja aceste imagini de „necurăţie”: femeile în general, ne-evreul posedat de demoni şi fiica lui Iair. Aici însă, remarcăm reluctanţa lui Isus de a se apropia de această femeie, dar şi persistenţa ei care pare că întrece limitele bunului simţ. După gestul vindecător al lui Cristos, răspunsul imdeiat al femeii este un gest al credinţei: merge acasă. Acolo îşi descoperă fiica eliberată, Isus îi vindecase copilul fără să o atingă, a fost o acţiune a credinţei.

O citire feministă a lui Marcu 7 ar sugera că aici putem descoperi o transformare a persoanei care corespunde cu schimbarea percepţiei valorii personale, femeile pot deveni diakonos (slujitori) şi modele ale credinţei[19]. Astfel, femeia dintre neamuri ajunge să se încreadă în dorinţa şi puterea lui Dumnezeu de a vindeca; copilul (tot dintre neamuri) este eliberat de demoni; lucrarea lui Cristos se dovedeşte a fi exclusivă şi nu inclusivă, prezenţa Sa nu condamnă ci transformă. Prin lucrarea lui Isus neamurile sunt aduse la binecuvântarea Legământului iar femeile îşi regăsesc demnitatea credinţei proprii şi a lucrării pentru Dumnezeu.

3. Evaluând Criticismul Feminist

3.1. Textul biblic şi agenda feministă

Rezultatele metodelor de critică feministă şochează deliberat cercetătorii moderni ai Vechiului Testament. Acum câţiva ani lucrarea lui Phyllis Trible “Texte ale Terorii: Citiri Literar-Feministe a Naraţiunii Biblice”[1] a pus problema violenţei în Biblie adresând situaţiile a patru femei Hagar (servitoarea lui Sara şi mama lui Işmael), Tamar (fiica lui David), a fiicei lui Iefta şi a concubinei fără nume din Judecători 19 care

---

18 Acest gen de naraţie este propus de Marie Sabin în: “Women Transformed: The ending of Mark is the beginning of wisdom” (Femei tranformate: Sfârşitul lui Marcu este începutul înţelepciunii) în *Cross Currents*, Summer 1998, Vol. 48 Nr. 2

19 Interpretarea este sugerată de Stanley J. Grenz şi Roger E. Olson, ***20th Century theology: God & the world in a transitional age (Teologia secolului XX: Dumnezeu şi lumea în epoca de tranziţie),*** **(**Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 234

1 Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology)*, (Fortress Press, 1984)

a fost brutalizată într-o manieră extrem de violentă. Trible oferă naraţiunile ca o nouă perspectivă asupra textului biblic recurgând de multe ori la traduceri literare din ebraică.

Cu toate acestea, un număr divers de citiri ale scripturii în sens feminist pot fi provocate în înţelesul lor. Urmărind exemplele noastre, într-o abordare literar-contextuală istoria fiicelor lui Ţelofehad poate fi citită ca expunând punctul focal al cu care are de-a face un bărbat într-o cultură patriarhală: înţelesul vieţii şi al morţii în faţa tragediei de a fi avut doar fete şi nu fii. Nu numai pământul moştenirii era în joc ci şi ducerea numelui familiei mai departe, toate acestea erau înţelese ca depinzând de urmaşii din linia masculină. Naratorul acestui episod ar fi putut foarte bine să plaseze îngrijorarea oricărui israelit în gura fiicelor lui Ţelofehad: „De ce să se şteargă numele tatălui nostru din moştenirea familiei sale pentru că nu a avut fii?" Deşi aceasta era fără îndoială o preocupare existenţială pentru orice bărbat israelit, nu este nerezonabil să ne gândim că şi fiicele participau şi îşi asumau asemenea perspectivă culturală.

Asumpţii literare-contextuale pot fi de asemenea făcute cu privire la Marcu 7, unde Isus pare a fi rezervat să se întâlnească cu femeia ne-evreică, până la punctul în care întâlnirea nu a mai fi putut evitată. Această rezervă poate fi oricând interpretată ca fiind un refuz de apropiere de necurăţie, implicând deci refuzul includerii femeii şi lipsa acceptării.

În mod clar, metoda hermeneutică de abordarea criticismului feminist are nevoie de îmbunătăţiri. Cu toate aceste, la acest moment, aşa cum Bloesch accentuează "[…] teologia feministă nu este nici pe departe aşa de acută în discernerea propriei baze ideologice ca şi în critica gândirii patriarhale"[2] Este deci important să încercăm să înţelegem Scriptura în propriul ei context, folosind criterii pertinente în afara acelora prescrise de agenda cuiva.

3.2. Realizări şi dificultăţi

Deşi mişcarea feministă este nouă, probabil putem susţine într-un mod corect că cea mai importantă împlinire a întreagii critici feministe este faptul că a putut să ne deschidă ochii asupra segregărilor sexiste nedrepte. Ruether sublinia, chiar exagerând, că criticismul

---

2 Donald G. Bloesch *The Battle for the Trinity: The Debate Over Inclusive God Language* (Bătălia pentru Trinitate: Discuţia despre Limbajul Inclusivist al Dumnezeirii) (Ann Arbor, Mich. : Servant Books, 1985), p. 84

feminist a adus un mare serviciu comunităţii creştine prin „descoperirea răutăţilor androcentrismului, patriarhismului şi misoginităţii”[3].

Acest gen de abordare merge departe aducând o critică importantă pentru exegeţii vechi şi noi ai Cuvântului Scripturii. Nu trebuie să uităm că un număr de modele teologice au fost dezvoltate încercând să justifice superioritatea masculină şi inferioritatea feminină. Aceste gen de lucruri au fost şi sunt pe drept judecate în cadrul citicismului feminist. Exemple pertinente aduse în discuţie ar putea fi idei preconcepute că bărbaţii reflectă în mai mare măsură imaginea şi chipul lui Dumnezeu iar femeile mai puţin; idei ale „domniei” bărbaţilor şi slujirea femeilor precum şi alte preconcepţii de acest gen.

De asemenea, la fel de semnificativ, mişcarea feministă a adus cu sine un sens de acceptare a diferenţelor de opinii dar şi a valorii intrinsece a fiecărei fiinţe umane în comunitatea credinţei. Totuşi, ar fi greşit să nu semnalăm aici şi un pericol: aşa numita „experienţă feminină” nu poate servi ca normă ultimă pentru ceva ce pare a fi o formă de teologie creştină, la fel cum nici o „experinţă masculină” nu poate sluji ca normă finală a unei solide doctrine creştine. Făra norma obiectivă a Cuvântului lui Dumnezeu care să care să nu depindă de gen (trans-genică), fiind în acelaşi timp trans-temporală şi trans-culturală, creştinismul este în pericol de a fi acaparat de orice individ sau grup cu agendă specifică care să încerce să îşi imprime propria sa perspectivă.

3.3. Modelul feminist hermeneutic

Ca şi o evaluare generală, criticismul feminist a introdus o abordare a Scripturii care ajută la înţelegerea şi identificarea termenilor patriarhiei biblice, arătând astfel statutul diferit al femeilor din punct de vedere biblic. Cu toate aceste, căutând să provoace termenii masculini ai textelor patriarhale şi funcţiunile socio-politice ale acestora, este clar că scopul principal a hermeneuticii feministe nu este de a apăra autoritatea biblică ci mai degrabă de a articula autoritatea teologică a femeilor.

Probleme de autoritate sunt reflectate de fapt în numărul în creştere de cercetători femei care ridică noi şi noi probleme de interpretare. Deşi se prezintă ca având un set de instrumente adecvat pentru interpretare, sub o mai atentă analiză, criticismul feminist poate fi criticat pentru că încorporează o „hermeneutică a suspiciunii” vis-a-vis de Scriptură. Declarând experienţa feminină în „*ekklesia* femeilor” ca un instrument valid de interpretare, se deschide de fapt calea către

---

3 Ruether, “The Emergence of Christian Feminist Theology,” p. 3

interpretarea subiectivă. Nu trebuie să ne mirăm deci că de-a lungul scurtei sale istorii, modelul feminist hermeneutic a fost criticat ca „mergând mult prea departe în revizuirea sa radicală a simbolurilor creştine [...] ameninţând cu o nouă schismă în trupul lui Cristos prin susţinerea şi încurajarea a mişcării bisericii-femeilor"[4]. Mişcare feministă trebuie avertizată despre pericolul de a pierde din vedere criterului divin al Cuvântului lui Dumnezeu.

La acelaşi nivel al criticii noastre, putem argumenta faptul că hermeneutica feministă, percepându-se pe sine ca umanitară în constrast cu forţele autoritative, are ca obiectiv o societate universală a păcii. Realizând separarea dintr Dumnezeu şi lume, mişcarea feministă încorporează faţete anti-totalitare, umaniste, vindecătoare, ale istoriei creaţiei, noilor începuturi şi mântuirii. Această reacţie anti-tolitaritară împotriva suveranităţii divine ca fiind o altă formă de dominaţie este adânc resimţită în teologia feministă şi nu este surprinzătoare. Dominaţia eclesiastică a bărbaţilor în modelele hierarhice din biserică şi alte locuri reînprospătează convingerea femeilor că noţinile de suveranitate şi stăpânire aduc împreună cu ele modele de dominare care suprimă responsabilizarea, oportunintatea şi răsplata reciprocă. Este deci de aşteptat ca teologii feminişti să caute să descopere un Dumnezeu în a cărui natură şi activitate să înocuiască autoritatea ierarhică un un gen de reciprocitate sau ceva asemănător.

4. Concluzie

Fără nici o îndoială, de-a lungul istoriei femeilor li s-au negat drepturi politice, legale şi educaţionale. De asemenea, este clar că de-a lungul istoriei femeile au fost subordonate în teoriile teologice şi practica eclesiastică de orice nivel.[1]

Pornind de la acest adevăr, criticismul feminist, ca şi alte mişcări critice social-ştiinţifice, a căutat egalitate şi demnitate pentru femei şi alte categorii sub opresiune prin dezvoltarea unor teorii coerente la fel ca şi în praxis. Mişcarea feministă de astăzi continuă să se redefinească investigând diferite aspecte ale experienţei culturale şi religioase feministe. Acest proces scoate la iveală, fără nici un dubiu, punctele forte la fel ca şi slăbiciunile propriilor mentalităţi. În acest

4 Grenz, Stanley J. and Olson, Roger E, ***20th Century theology: God & the world in a transitional age*** (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 234

1 Vezi Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse(Ea, cea care este: Misterul lui Dumnezeu în Discursul Teologic Feminist)* (New York, N.Y: Crossroad, 1996), p. 26

context, destul de predictibil, mişcarea va continua să crească, să se diversifice şi să se maturizeze prezentând noi şi noi oportunităţi pentru investigaţie dar şi discernământ.

Mesianismul în perioada romană în contextul prezenţei şi lipsei elemntului central al iudaismului: Templul

Teofil Colda
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Inaugurarea stăpânirii romane în anul 63 î.Hr. în Palestina a însemnat deschiderea unei periade caracterizată de o aşteptare mesianică intensă, o perioadă bogată în pretendenţi mesianici. Astfel intervalul dintre 63 î.Hr. şi 70 d.Hr. poate fi considerat perioada marilor aşteptări mesianice ale iudaismului. Odată cu dispariţia Templului, iudaismul experimentează o schimbare violentă de paradigmă, care a influenţat profund dezvoltarea culturii iudaice, dar care a produs şi o mare schimbare în ce priveşte aşteptările mesianice. Necesitatea unui sanctuar unic nou şi a unui izbăvitor, care într-adevăr să rezolve problema romană o dată pentru totdeauna, au condus la împletirea aşteptărilor mesianice cu dorinţa reconstruirii unui templu. Evenimentele din timpul celor două războaie dintre iudei şi romani (70-71 respectiv 356) au stat la baza realizării concepţiilor viitoare cu privire la venirea lui *Mesia*[2]. Astfel, în mare parte, distrugerea celui de-al Dolilea Templu din Ierusalim de către romani a fost evenimentul care a modificat concepţia biblică despre venirea lui Mesia, conducând la conturarea unei concepţii rabinice, bazată pe mai multe interpretări subiective făcute de către rabini asupra Scripturilor.

În lucrarea de faţă se va prezenta dezvolatrea mesianismului în iudaismul primului secol şi până aproape de mijlocul secolului al doilea după naşterea Domnului Isus Christos, în contextul existenţei Templului, dar mai apoi şi a lipsei lui. Astfel se va atinge şi aspectul legăturii dintre Mesia şi Templu, evaluându-se şi cauzele schimbării de paradigmă în iudaism. Va fi przentat un cadru istoric sumar, iar în acest cadru vor fi analizaţi sumar pretendenţii mesianici ai vremii, în contrast cu Mântuitorul. Va fi expusă într-un rezumat a trei paşi concepţia iudaismului rabinic cu privire la venirea lui Mesia.

Se încearcă o expunere a subiectului din punct de vedere iudaic,

---

2 În ebraică forma cuvântului este: h:Vim', iar în aramaică h'Vim; . În Ioan 1:41; 4:25, cuvântul din aramaică este transliterat ca ‚messias' (gr. Μεσσιας la nominativ, singular) şi explicat mai apoi într-o paranteză prin ‚Christos' (gr. Χριστός).
J. D. Douglas, redactor principal, *Dicţionar biblic* (Oradea: Cartea Creştină, 1995), p. 833.

dar de sigur că înţelegerea creştină nu va fi atrofiată, iar acolo unde există discrepanţe cu privire la Persoana lui Mesia va fi amintită şi perspectiva creştină, dacă argumentarea resimte această necesitate.

Mesianismul în contextul distrugerii celui de-al doilea templu din Ierusalim

1. O schimbare de paradigmă deosebit de importantă în iudaism – Să-L mai aşteptăm sau nu pe Mesia?

Evenimentele din timpul primului război dintre iudei şi romani (66-70) nu au fost lipsite de ecouri mesianice. S-a făcut simţită nevoia unui meisa care să conducă poporul în lupta antiromană pentru eliberare naţională, iar astfel au apărut unii pretendenţi mesianici cum ar fi: Menahem ben Iuda în Iudea, conducătorul sicarilor, fiul lui Iuda Galileanul (şi el un pretendent mesianic în perioada 30 î.Hr – 6 d.Hr., susţinut de farisei, saduchei şi zeloţi) şi Simeon Bar Giora, în Galilea, conducătorul zeloţilor.[3]

Se poate constata tendinţa spre o succesiune mesianică tată, fiu, concept ce se va evidenţia şi în doctrina despre Mesia şi anume că atunci când Mesia va veni, instaurând era mesianică, va pune în acelaşi timp bazele unei dinastii mesianice. După primul război al evreilor cu romanii, se remarcă o perioadă de mai bine de jumătate de secol în care nu apare nici un pretendent mesianic, deci nu a putut fi instaurată o dinastie mesianică.

Deoarece finalitatea primului război iudaic împotriva romanilor a fost tragică, aşteptările mesianice ale iudeilor au fost înşelate. Totuşi, eşecul pretendenţilor mesianici nu i-a împiedicat pe evrei să-şi pună speranţele în noi pseudomesia, care s-au ridicat în contextul luptei antiromane. Pretendenţii au reapărut cu ocazia celui de-al doilea război cu romanii, dar tot ca personaje cu atribuţii revoluţionare şi nu spirituale.

După distrugerea Ierusalimului şi dărâmarea Templului construit de Irod cel Mare, se remarcă o schimbare de paradigmă în istoria poporului evreu şi în iudaism. Elementul definitoriu, distinctiv al iudaismului a fost Templul. De aici şi denumirea generică de iudaismul celui de-al doilea Templu. Astfel, iudaismul se definea în raport cu Templul. După anul 70 evreii s-au văzut lipsiţi de ceea ce le oferea mândria unei identităţi religioase aparte.

---

3 Eugene J. Mayhew, *Current Trends In Messianology* în Michigan Theological Journal (electronic ed.). Garland, TX: Galaxie Software, 03.03.2006, p. 38.

Originea avraamică a poporului, Tora şi Templul erau pilonii iudaismului. Templul reprezenta prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul poporului. Dacă Templul nu mai exista, atunci nici Dumnezeu nu mai era prezent în mijlocul poporului? Dacă nu mai exista Templul atunci cum se mai poate realiza ispăşirea poporului prescrisă de Tora? Fără existenţa Templului mai poate fi îndeplinită slujba preoţească? Soluţia firească ar fi o explicaţie extrasă din trecutul istoric al poporului evreu şi anume căderea Ierusalimului din anul 586 î.Hr. Acest eveniment a generat o schimbare de paradigmă şi apariţia iudaismului în Babilon. Poporul evreu se confrunta după anul 70 cu o criză de identitate religioasă aproape identică. Totuşi problema a fost remediată în trecut, dar au existat profeţi care asigurau că Dumnezeu va realiza restaurarea naţională şi recăpătarea demnităţii religioase. Evenimentele din preajma anului 70 nu au fost profeţite în Scripturile Vechiului Testament şi nici o restaurare în acest sens. Desigur că există fenomenul repetabilităţii profeţiilor, dar acest eveniment nu a fost prevestit în mod direct poporului prin gura profeţilor.

Ioan Botezătorul, considerat un mare profet de către iudei (cf. Matei 14:4; Matei 21:26 şi altele) nu a vorbit despre o pedeapsă divină la scară naţională. Singura referire care ar putea să indice o pedeapsă la nivel naţional şi implicit căderea Ierusalimului ar fi în Luca 3:19. Faptul că Ioan spune că „Securea a şi fost înfiptă...” poate sugera o hotărâre generală luată deja de Dumnezeu cu privire la popor, adică judecata. Ce rămânea de făcut era pocăinţa personală a fiecărui om în parte pentru a evita judecata hotărâtă asupra poporului. Tăierea şi arderea conform metaforelor existente în Vechiul Testament reprezintă judecata şi pedeapsa lui Dumnezeu.

Mântuitorul a profeţit aceste evenimente, dar într-un cadru restrâns, iar aceste preziceri nu au fost consemnate în scris în literatura iudaică, ci doar în Evanghelii (cf. Matei 24:1-2; Marcu 13:1-2, 14-19; Luca 19:41-44). El anunţă distrugerea Irusalimului, descriind în linii mari un asediu (cf. Luca 19:41-44) – într-adevăr nu a mai rămas ‚piatră pe piatră’, deoarece oraşul a fost jefuit, ars, iar peste ruine s-a arat cu plugul. De asemenea El a amintit despre ‚urâciunea pustiirii’ despre care vorbeşte şi prorocul Daniel (cf. Daniel 8:13; Matei 24:15). Se pare că această profeţie s-a împlinit când „în cel mai sfânt loc al Templului s-au adus jertfe stindardelor romane.”[4] O altă referire la judecata lui

4 Radu Gheorghiţă, *Apocalipsa lui Isus*, în Jurnal Teologic, vol. 4 (Braşov: Neemia, 2005), p. 75.

Dumnezeu şi la nenorocirea ce urma să se abată asupra Ierusalimului pare să fie indicată în capitolul 15 al Evangheliei după Ioan: „Dacă nu rămîne cineva în Mine, este aruncat afară, ca mlădiţa neroditoare, şi se usucă; apoi mlădiţele uscate sînt strînse, aruncate în foc, şi ard" (Ioan 15:6). Această exprimare a Domnului poate fi înţeleasă prin desluşirea metaforei din Cartea prorocului Isaia, capitolul 5: „Via Domnului oştirilor este casa lui Israel, şi bărbaţii lui Iuda sunt viţa pe care o iubea" (Isaia 5:7). Mântuitorul aparţinea Tatălui, iar El, Mesia, reprezenta noul Israel, adevăratul Israel. Orice mlădiţă, adică orice om din poporul Domnului care nu face parte din noul Israel va avea parte de judecata divină. Astfel respingerea lui Mesia, Care este Israelul plăcut lui Dumnezeu, înseamnă atragerea judecăţii divine (cf. Isaia 5:1).

Mesianismul a fost deosebit de puternic în secolul I, dar şi în prima jumătate al secolului al II-lea, aproximativ până la răscoala condusă de Bar Kohba (sau Bar Koziba[5]). Unii comentatori sunt sceptici în ce priveşte aşteptările mesianice ale vremii aducând ca argument faptul că: „era limpede pentru oricine că jugul Romei apăsa mai greu ca oricând asupra poporului şi că promisa epocă de pace nu se lăsa anunţată prin nimic."[6]

În această aşteptare mesianică era angrenat tot poporul, care era încurajat de rabini prin afirmaţia că în cazul încercărilor celor mai tragice naţiunea experimentează ‚durerile facerii' lui Mesia, această formulare făcând trimitere la suferinţele îndurate de o mamă când aduce un copil pe lume.[7] În preajma anului 70 se căuta un pretendent mesianic, deoarece evreii experimentau din nou ‚durerile facerii' lui Mesia.

Schimbarea paradigmei[8] a avut ca determinant distrugerea Ierusalimului şi a Templului. Astfel s-au făcut simţite mai multe implicaţii: reţinere în ce priveşte aşteptarea lui Mesia (până în 132) deoarece pretendenţii mesianici ai vremii au înşelat aşteptările poporului de a le aduce biruinţa în lupta cu puterea suzerană, reorientarea iudaismului în efortul de a menţine identitatea naţională şi religioasă a evreilor, dezvoltarea literaturii apocaliptice, mutarea centrului de

---

5 A. Cohen, *Talmudul* (Bucureşti: Hasefer, 1999), p. 460.
6 Norman Solomon, *Iudaismul – Foarte scurtă introducere* (Bucureşti: Allfa, 2003), p. 25.
7 A. Cohen, *Talmudul*, p. 460.
8 Aceeaşi părere o împărtăşeşte şi S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii* (Bucureşti: Editura politică, 1982, ed. III), p. 320: „Astfel s-au format noi condiţii istorice, care au exercitat o influenţă substanţială asupra modificării religiei [iudaice]."

greutate al iudaismului de la Templu la sinagogă, formarea Talmudului, răspândirea creştinismului, care s-a dezlipit definitiv de iudaism. După anul 70 iudaismul îmbracă o nouă formă, care a rămas cunoscută sub numele de ‚iudaism rabinic', „care a căpătat de atunci valoare de iudaism normativ".[9]

1. O scurtă trecere în revistă a dezvoltării mesianismului – A venit sau nu Mesia?

i. Mesianismul în epoca irodiană (37 î.Hr. – 68 d.Hr.) şi până în 136 d.Hr. – perioada marilor aşteptări mesianice

În această perioadă au loc numeroase mişcări mesianice, care au fost alimentate de ambiţiile personale ale unor posibili lideri politici, fie de dorinţa de emancipare naţională. Aceasta a fost perioada cea mai bogată în ce priveşte numărul pretendenţilor mesianici.

După moartea lui Irod cel Mare au loc unele revolte orientate împotriva puterii de ocupaţie romană, dar şi împotriva regelui Arhelau. Datorită orientării antiromane a mişcărilor revoluţionare, acestea puteau lua dimensiunea unor mişcări mesianice. Conducătorii acestor mişcări sunt amintiţi de Flavius Josephus în *Antichităţi Iudaice*: Iudas fiul lui Ezechias, conducătorul unei bande de tâlhari (Antichităţi 17.10.5), Simon, un slujitor (‚sclav') al împăratului Irod (Antichităţi 17.10.7) şi Athronges, un simplu cioban (Antichităţi 17.10.7) – toţi aceştia au aspirat la tronul Iudeii pentru a fi proclamaţi regi. Despre Athronges, istoricul scrie: „Multă vreme a deţinut puterea ca un rege, făcând orice vroia." (Antichităţi 17.10.7).

> Cu puţin înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu numărul Mesiilor a crescut. Incapacitatea lor de a-şi duce la îndeplinire promisiunile sau de a trăi la nivelul aşteptărilor pe care le aveau oamenii cu privire la ei, întotdeauna a pus capăt carierelor mesianice ale acestora. Într-adevăr Evangheliile ne spun acelaşi lucru despre reacţiile urmaşilor lui Isus până la moarte. Şi totuşi, până acum, Isus este marea excepţie. [traducerea autorului][10]

---

9 Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor* (Bucureşti: Humanitas, 2003), p.156,

10 Eugene J. Mayhew, *Current Trends In Messianology* în Michigan Theological Journal (electronic ed.). Garland, TX: Galaxie Software, 03.03.2006, p. 44.

Perioada jumătăţii primului secol a fost destinată Mântuitorului Isus Christos, adevăratul Mesia[11], deşi chiar şi în acea perioadă existau pretendenţi mesianici, Mântuitorul Însuşi având cunoştinţă de astfel de ‚impostori mesianici': „Drept răspuns, Isus le-a zis: ‚Băgaţi de seamă să nu vă înşele cineva. Fiindcă vor veni mulţi în Numele Meu, şi vor zice: ‚Eu sînt Hristosul!` Şi vor înşela pe mulţi'." (Matei 24:4-5). Spre exemplu zeloţii şi sicarii, partide iudaice puternic naţionaliste şi revoluţionare, care luptau împotriva puterii romane şi a celor ce colaborau cu ea, aşteptau un conducător mesianic revoluţionar, care să se încadreze în ideologia lor. Drept urmare ‚aclamau mesianic' pe diferiţi conducători ai lor: Menahem, Simon bar Giora.[12] „Josephus povesteşte cum, în anii care au precedat distrugerea Templului, au apărut mai mulţi indivizi, fiecare prezentându-se ca fiind mântuitorul anunţat de către profeţi."[13] Poate că astfel se explică respingerea Mântuitorului ca Mesia, în favoarea tâlharului zelot Baraba, deoarece Domnul nu se încadra în tiparul oferit de pretendenţii mesianici de până atunci şi nu era un instigator la revoltă împotriva romanilor – observând menţiunile făcute în Evanghelii cu privire la Baraba (cf. Marcu 15:7; Luca 23:25) s-ar părea că acesta corespundea tiparului mesiilor din acea perioadă. Dimpotrivă, Domnul Isus Christos a renunţat să fie făcut împărat (cf. Ioan 6:15), a vindecat robul unui sutaş roman (cf. Matei 8:5-13), a sugerat că evreii trebuie să plăteasca impozitele pretinse de puterea de ocupaţie (cf. Matei 22:21; Marcu 12:17; Luca 20:25), mai mult a spus că nu venise să aducă pacea, ci sabia (cf. Matei 10:34). De remarcat este faptul că Pilat, în timpul procesului, nu-L consideră iniţial vinovat pentru că S-a numit pe sine ‚împărat', deoarece aşa cum a arătat şi Josephus, au existat anumiţi pretendenţi mesianici care au dorit să devină împăraţi ai

---

11 S-ar părea că în Antichităţi 18.3.3 Josephus vorbeşte despre Mântuitorul. Există unele păreri care susţin că acest fragment ar fi fost inserat ulterior în cronica lui Josephus Flavius. argumentele fiind acelea că Josephus era un evreu convins şi nu un creştin, iar paragraful anterior fragmentului ce vorbeşte despre Mântuitorul Hristos este continuat în mod firesc în paragraful următor f, iar un istoric contemporan lui Josephus, Just din Tiberiada nu pomeneşte despre venirea lui Hristos (Just a scris două opere: *Războiul evreilor* şi *Cronici a regilor evrei* – opere pierdute şi a căror conţinut nu poate fi verificat). Aceasta este şi părea lui Charles Hainchelin, *Originea Religiei* (Bucureşti, Editura de stat pentru literatură politică, 1956), pp. 274-275.

12 Jakob J. Petuchowski & Clemens Thoma, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creştine* (Bucureşti: Humanitas, 2000), p. 167.

13 A. Cohen, *Talmudul*, p. 459.

iudeilor, luându-şi această titulatură.

Există alte păreri care susţin că, dimpotrivă, Mântuitorul a fost respins tocmai pentru faptul că El a fost considerat ca fiind Mesia, încadrându-se în tiparul mesianic oferit de Scripturi, dar în cele din urmă i-a dezamăgit pe evrei. Mântuitorul a oferit semnele unui mesia prin relaţia Sa cu Templul şi vestirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Priorităţile regilor lui Iuda au fost legate de Templu. Astfel că David avusese ideea construirii Templului, iar Solomon a materializat dorinţa tatălui său; Ezechia şi Iosia au curăţit Templul, Zorobabel şi Iosua au reconstruit Templul după exil.[14] Mai mult, David, Ezechia, Zorobabel sunt figuri premesianice. Mântuitorul a făcut o afirmaţie cu privire la construirea unui Templu (cf. Ioan 2:19 – asemănându-se cu David care avusese aceată dorinţă); a curăţit Templul (cf. Matei 21:12-13 – asemănându-se cu Ezechia) după ce a intrat triumfător în Ierusalim (eveniment prevestit în Vechiul Testament cu referire la regele, împăratul aşteptat de popor – cf. Zaharia 9:9).

Se poate ca Domnul Isus să fi fost considerat o ameninţare pentru romani deoarece la un moment dat se pare că Pilat se temea de o răscoală provocată din pricina lui Isus (cf. Matei 27:24). Preoţii au invocat tocmai acest pericol în faţa lui Pilat când L-au acuzat pe Mântuitorul (cf. Luca 23:2-3, 14-15). Ei i-au şi atras lui Pilat atenţia că are de-a face cu un nou rebel care se pretindea a fi Mesia, un oponent al puterii de ocupaţie: „Pe omul acesta l-am găsit aţâţând neamul nostru la răscoală, oprind a plăti bir Cezarului, şi zicînd că el este Hristosul [Mesia], Împăratul.” Vina Domnului scrisă de Pilat (cf. Marcu 15:26 şi altele) era tocmai aceea de a fi un mesia fals, care putea instiga masele la revoltă. Dar tocmai prin formularea acestei vine a fost dovedită încă o dată mesianitatea Sa (cf.Ioan 19:20-22).

Atitudinea poporului şi a preoţimii la Golgota faţă de Domnul Isus este una care sugerează modul în care doreau şi vedeau ei venirea lui Mesia, dar şi dezamăgirea pe care o aveau faţă de Mântuitorul (cf. Marcu 15:29-32). Mesia trebuia ca să vină ca să înlăture puterea de ocupaţie. Cuvintele deosebit de dure „Hristosul, Împăratul lui Israel, să Se pogoare acum de pe cruce...” exprimă tocmai imaginea lor despre Mesia: unul care se opune până la moarte romanilor. Cea mai mare dovadă a mesianităţii Domnului Isus, pentru evrei, nu a fost învierea, deoarece pentru ei cea mai însemnată dovadă ar fi fost coborârea Lui de

---

14 Sorin Sabou, *Studii în literatura paulină* (Bucureşti: Cartea Universitară, 2005), pp. 13-14.

pe cruce ca semn al biruinţei asupra romanilor prin biruinţa asupra crucii, crucea simbolizând cel mai bine presiunea şi tragismul jugului roman.

Chiar dacă Mântuitorul a avut un impact deosebit în iudaism, nu după mult timp de la învierea şi înălţarea Sa, din nou s-au ridicat falşi mesia. Un exemplu găsim şi în faptele Apostolilor 21:37-38 (Războiul 2.261), acel Mesia Egiptean (40-52 d.Hr.), care a avut 30000 de simpatizanţi. Un alt exemplu dat în Faptele Apostolilor 5:35-39 (Antichităţi 20.97) ar fi Theuda (44-45 d.Hr.).[15] În jurul anul 45 el pretinde că este ‚profet' şi că va despărţi apele Iordanului. A fost arestat de către romani înainte de a pute face minunea.[16]

Aşteptarea unui conducător cu caracteristici (sau atribute) mesianice a continuat, mesianismul manifestându-se cu putere în timpul celui de-al doilea război cu romanii. În Iudea izbucneşte o răzmeriţă în anul 132 odată cu vizita înpăratului Aelius Hadrianus (117-138). Astfel ‚izbucni un razboi mare şi îndelungat' specifică istoricul Dio Cassius. Unul dintre conducatorii mişcării a fost Rabbi Akiva. A călătorit prin Palestina, Asia Mica, Babilon pentru a angrena masele în lupta pentru eliberare. Alături de acest conducator spiritual a apărut şi unul militar: Simon Bar Kocba sau ‚fiul stelelor'. Iudeii vedeau în el un izbăvitor, un Mesia. Iudeii se răscoală, iar răspunsul romanilor nu întârzie să apară. Finalitatea războiului a fost tragică pentru evrei. În anul 135, cetatea Betar, una dintre cetăţile din apropierea Ierusalimului, este cucerită. Bar Kohba moare în luptă, iar Akiva este martirizat.

Problema care se ridică este dacă Rabbi Akiva era convins de mesianitatea lui Bar Kochba sau propaganda întreprinsă de el a fost una de ordin politic în vederea instigării maselor la revoltă cu scopul dobândirii independenţei. Rabi Akiva a explicat versetul din Numeri 24:17 în felul următor: ‚un astru', bk'øAK (Kohab), ‚va ieşi din Iacov' (~q"ïw> bqoª[]Y:ml) bk'øAK), adică ‚Koziba va ieşi din Iacov'. Akiva i-a acordat lui Bar Kohba titlul de Mesia prin exclamaţia: ‚Iată-l pe regele Mesia!'. Totuşi poziţia rabinului a fost aspru criticată de rabi Iohanan Torta, care a spus: ‚Akiva, iarba va creşte pe mormântul tău înainte ca fiul lui David să apară'.[17]

15 Eugene J. Mayhew, *Current Trends In Messianology* în Michigan Theological Journal (electronic ed.). Garland, TX: Galaxie Software, 03.03.2006, p. 38.
16 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (London: Collier Macmillan Publishers, 1989), pp. 481-484.
17 A. Cohen, *Talmudul*, p. 460.

După consumarea celui de-al doilea război al iudeilor cu romanii, deci după moareta lui Bar Kohba în 136, apăruse o teorie interesantă care susţinea venirea unui Mesia ben Iosif, înainte de venirea lui Mesia ben David. Teoria se mai întâlneşte şi în legendele evreieşti târzii.[18] Se prea poate ca naşterea acestei teorii să fi reprezentat o modalitate de păstrare a speranţelor mesianice în vederea continuării luptei antiromane. Rămânea astfel mereu posibilitatea apariţiei unui nou Mesia, Mesia din casa lui David, care să vină pentru a fi biruitor asupra puterii romane. Acest lucru nu s-a întâmplat, deoarece următorul pretendent mesianic apăruse pe scena istoriei după mai bine de 300 de ani (Moise din Creta, 448-470[19]). Eşecul revoltei conduse de Bar Kohba a fost pus oarecum pe seama faptului că el a fost Mesia din casa lui Iosif, care a venit să sufere, dar după el va veni Mesia din casa lui David care va veni ca să biruiască.

ii. Mesianismul promovat de secta esenienilor

Este interesant mesianismul propus de această sectă iudaică în manuscrisele care s-au descoperit la Qumran. Comunitatea a experimentat o evoluţie interesantă în ce priveşte înţelegerea doctrinei despre Mesia. În epoca haşmoneică (în preajma anului 150 î.Hr.) comunitatea eseniană a promovat un mesianism colectiv, un mesianism al comunităţii: „Mlădiţa sfinţeniei rodeşte, pentru a ajunge grădină a adevărului; stă ascunsă, nebăgată în seamă şi fără a i se cunoaşte pecetea tainei” (fragment din *Imnuri*).[20] Fragmentul se referă la un descendent mesianic. Esenienii se considerau o comunitate aleasă de Dumnezeu, pusă de-o parte, unsă pentru a readuce vremurile mesianice ale dreptăţii şi armoniei pentru poporul lui Dumnezeu, în contextul în care dinastia princiar-sacerdotală a haşmoneilor nu era preocupată prea mult de domeniul spiritual, ci de cel politic. Nu se sugerează că ar fi vorba de ridicarea unui mesia din mijlocul comunităţii, ci este vorba de o comunitate care poate avea un impact pozitiv în societatea iudaică, astfel încât să producă o schimbare.

O perspectivă mesianică asemănătoare a fost adoptată de mişcarea iudaică modernă conservatoare, care vede în mesianism o mişcare umanitară la nivel mondial. Mesianismul este văzut prin prisma

18 A. Cohen, *Talmudul*, în notele de subsol, p. 459.
19 Eugene J. Mayhew, *Current Trends In Messianology* în Michigan Theological Journal (electronic ed.). Garland, TX: Galaxie Software, 03.03.2006, p. 38.
20 Jean Starky, *Învăţătorul dreptăţii şi Isus* în Originile..., p. 142.

eforturilor întreprinse de evrei în a face bine, aceasta fiind ‚veşnica misiune a lor'.[21]

Jumătate de secol mai târziu, comunitatea îşi schimbă concepţia mesianică. În manuscrisul 1Qs, *Regula Comunităţii* (document copiat în timpul domniaei lui Alexandru Ianeu, 103-76 î.Hr.) există următorul fragment: „...vor fi judecaţi după primele porunci, cele care la început, i-au modelat pe părtaşii comunităţii, şi aceasta până la venirea Prorocului şi a Unşilor [Mesiilor] lui Aaron şi Israel."[22] Se poate deduce că exista la un moment dat o dublă aşteptare mesianică. Prorocul este un premesia (cf. Maleahi 4:5), iar ‚Unşii lui Aaron şi Israel' sunt doi Mesia, care vin pentru biruinţă şi pentru instaurarea epocii mesianice. De ce doi Mesia şi nu unul? Mesia trebuia să fie de origine regală, din casa lui David, dar dinastia conducătoare nu era dinastia davidică, ci dinastia haşmoneilor, care era din casa lui Aaron şi care era în acel timp conducătoare. Confuzia din timpul haşmoneilor dintre sacerdoţiului şi regalitate i-a determinat pe esenieni (şi nu numai) să aştepte un Mesia-preot. Deşi se prea poate să fie vorba de un Mesia pentru clasa sacerdotală şi un Mesia pentru Israel, există un alt document în care apare: „Mesia al lui Aaron şi Israel', un Mesia comun atât pentru preoţime, cât şi pentru popor.[23]

În perioada irodiană esenienii adoptă un mesianism oarecum biblic. În fragmentul intitulat *Binecuvântări patriarhale*, versetul din Genesa 10:49 e interpretat ca „venirea Mesiei al Dreptăţii, sămânţa lui David, căci lui şi urmaşilor lui le-a fost hărăzită, sub formă de legământ, cârmuirea poporului său pe veci."[24] Manuscrisul 4Q174 vorbeşte despre originea davidică a lui Mesia pe baza profeţiilor din 2 Samuel 7:12 şi Psalmul 2:1-2, iar în 4Q246, *Apocriful cărţii Daniel*, vorbeşte depre un rege eschatologic numit ‚Domnul' şi ‚Fiu al lui Dumnezeu'.[25] Astfel se face că există o trecere de la aşteptarea unui Mesia sacerdotal, care era un Mesia al Templului. Altfel spus, s-a renunţat la aşteptarea unui Mesia care trebuie să fie un preot slujitor în Templul din Ierusalim, la aşteptarea unui Mesia davidic – o concepţie biblică despre Mesia. Această schimbare de comcepţie se datorează contextului politic nou existent datorită înlăturării haşmoneilor la o scurtă perioadă după

21 V. Prager,coord., *Dicţionar enciclopedic de iudaism* (tr. Viviane Prager, C. Litman, Ţicu Goldstein, Bucureşti: Hasefer, 2000), p. 512.
22 Jean Starky, *Învăţătorul dreptăţii şi Isus* în Originile..., p. 143.
23 Jean Starky, *Învăţătorul dreptăţii şi Isus* în Originile..., p. 145.
24 Jean Starky, *Învăţătorul dreptăţii şi Isus* în Originile..., p. 146.
25 Emile Puech, *Manuscrisele de la Marea Moartă şi Noul Testament* în Originile..., p. 150.

ocuparea Palestinei de către romani în anul 63 î.Hr. Mesianismul revine la forma lui originală, încât poporul aştepta din nou un izbăvitor care să le aducă eliberarea de sub suzeranitatea romană şi care să producă din nou curăţirea ţării care a fost pângărită prin prezenţa păgânilor.

I. Mesianismul – doctrina

1. Originea doctrinei

Mesianismul a început să se manifeste în Babilon, în cadrul iudaismului timpuriu, ca necesitate acută de emancipare şi reafirmare naţională. Zorobabel din seminţia lui David (aprox. 520 î.Hr.) a fost primul de care s-au legat speranţele mesianice ale poporului iudeu (cf. Hagai 2:20-23). „Între 520 şi 515, profetul Zaharia l-a aclamat mesinic pe Zorobabel împreună cu marele preot Iosua (Zaharia 4: Vedenia sfeşnicului de aur). Acest tandem, mesianic-sacerdotal-princiar a devenit idealul variatelor reprezentări mesianice de mai târziu.”[26]

Această doctrină s-a dezvoltat treptat, iar de-a lungul timpului s-au lansat multe ipoteze cu privire la Persoana şi venirea lui Mesia. O ipoteză interesantă este cea lansată de Cabala în evul mediu şi care propune o concepţie antropologică despre Mesia, mai mult decât o fac celelate mişcări mesianice, prin lansarea ideii că sufletul lui Mesia ar fi acela al lui ‚Adam Cadmon’ (‚omul primordial’), care a fost reîncarnat în regele David, ‚înainte de a migra în trupul lui Mesia’. Explicaţia ar fi dovada celor trei consoane ale numelui ‚Adam’ (ebr. ~d'a')[27] ‚Alef’ (a), ‚Dalet’ (d), ‚Mem’ (~, m), ca fiind iniţialele numelor proprii: Adam, David, Mesia. Totuşi se pare că Mesia va fi înzestrat şi cu capacităţi supranaturale.[28]

Există concepţia unui bimesianism.[29] Se crede că venire lui Mesia va fi anunţată de un descendent al patriarhului Iosif.[30] Acest descendent este considerat un premesia, care se va opune forţelor răului,

---

26 Jakob J. Petuchowski & Clemens Thoma, *Lexiconul Herder...*, p. 166.

27 V. Prager, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 512.

28 V. Prager, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 512.

29 Probabil că un punct de plecare al acestei teorii ar fi Zaharia 4:14.

30 A. Cohen, Talmudul, p. 459: Această ipoteză se bazează pe unele texte cum ar fi Zaharia 12:10, explicaţia fiind: „La fel ca şi ‚fiul lui David’, expresia ‚fiul lui Iosif’ desemnează un urmaş al strămoşului care purta acest nume...” sau Obadia 18, explicaţia fiind: ,,Părintele nostru Iacob a prevăzut că urmaşii lui Esau vor fi daţi pe mâna urmaşilor lui Iosif, după cum a spus: ‚Casa lui Iacob va fi un foc şi casa lui Iosif o flacără, dar casa lui Esau va fi o mirişte pe care o vor aprinde şi o vor mistui’.”

dar va fi învins. Apoi va veni Mesia ca să biruiască[31] şi să împărăţească, acesta fiind un descendent al dinastiei davidice.[32]

Mesianismul are un rol deosebit de important în iudaism, atât de important încât Maimonide (mare învăţat evreu al secolului al XII-lea) a inclus speranţa venirii lui Mesia printre cele treisprezece *Principii de credinţă* ale evreului.[33] Al doisprezecelea articol sună astfel: „Cred cu credinţă nezguduită că Mesia va veni şi chiar dacă El zăboveşte, eu îi voi aştepta zi după zi venirea."[34]

2. Epoca mesianică

De epoca mesianică sunt strâns legate noţiuni cu privire la: învierea morţilor, răsplătire şi pedeapsă, judecata de apoi, locul veşnic (Raiul şi Iadul). Mesianismul este bivalent deoarece conţine ideea restaurării şi ‚o utopie'. Restaurarea se referă la reunificarea evreilor (cf. Isaia 43:6) de pretutindeni sub sceptrul davidic, iar utopia se referă la existenţa unei societăţi perfecte în care va domni pacea, iar oamenii se vor închina unui singur Dumnezeu.[35]

Venirea lui Mesia şi a epocii mesianice este asociată cu eliberarea din Egipt. Astfel există unele păreri care susţin că deoarece Israel a fost eliberat în luna nisan (prima lună, luna celebrării Paştelor), va fi mântuit tot în luna nisan, la venirea lui Mesia. Alte păreri susţin venirea lui Mesia în luna tişri (a şaptea lună a calendarului iudaic, care marchează începutul anului religios).[36] Este interesat de remarcat că modul în care va veni Mesia depinde în mare măsură de atitudinea poporului evreu faţă de Dumnezeu: „Rabinul Alexandri a spus: ‚Rabinul Iosua a pus faţă în faţă două versete: este scris ‚Iată că Fiul Omului vine pe norii cerului', în timp ce altundeva este proorocit că vine ‚smerit şi călare pe un măgar'. Dacă ei sunt vrednici, El va veni pe norii cerului; dacă nu, smerit şi călare pe un măgar'."[37]

---

31 George Foot Moore, *Judaism*, vol. II (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 331: Moore remarcă faptul că frecvent, în timpurile Vechiul Testament, când poporul ales trecea printr-o criză politică de proporţii, nu persoana care-L prefigurează pe Mesia este instrumentul eliberării şi al biruinţei, ci Dumnezeu Însuşi, Care realizase deja izbăvirea poporului Său.

32 V. Prager, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 510.

33 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia...*, p. 482.

34 Lance Lambert, *Israel, ţara făgăduită* (Oradea: Casa literaturii creştine, 1995), p. 178.

35 V. Prager, *Dicţionar Enciclopedic...*, p. 509.

36 A. Cohen, *Talmudul*, p. 463.

37 Lance Lambert, *Israel, ţara...*, p. 188.

Au existat numeroase încercări de a descoperi data când avea să vină Mesia. Se presupune că rabinul Iuda he-Hasid[38] ar fi cunoscut data când avea să vină Mesia, deşi nu a dezvăluit acest secret discipolilor săi. El pretindea că în fiecare generaţie există anumite persoane din rândul evreilor care cunosc această dată, dar nu le este permis să o dezvăluie.[39]

Epoca lui Mesia poate fi înţeleasă ca renaşterea epocii de aur a lui Israel din timpul monarhiei unite sub împăratul David, această renaştere realizându-se prin unul din urmaşii dinastiei davidice.[40]

3. Concepţia rabinică

„Fără rezerve sau condiţii, Talmudul afirmă că: ‚toţi proorocii au proorocit cu privire la zilele lui Mesia'. (Berakoth Sanhedrin, 346) Targumurile sunt profund mesianice şi fac referire la Mesia în cel puţin 72 de texte din Vechiul Testament." [41] În Talmud există numeroase referiri cu privire la Mesia. Un singur doctor al Talmudului din secolul al IV-lea, Hillel, are reţineri cu privire la Mesia. El spunea: ‚Israel nu are un Mesia (care urmează să vină), căci Mesia i-a fost dat de-acum în zilele lui Ezechia.'[42] Se pare ca aceasta este singura concepţie care plasează venirea lui Mesia înainte de robia babiloniană şi înainte de începuturile iudaismului în Babilon. A se avea în vedere cuvintele rostite de un alt rabin, Iohanan ben Zakai, care spune astfel înainte de moarte: ‚Pregătiţi un tron pentru Ezechia, rege al lui Iuda; el vine.'[43] Se prea poate ca unii rabini să creadă în două veniri ale aceluiaşi Mesia, nefiind vorba de un bimesianism, Mesia din casa lui Iosif şi Mesia din casa lui David. Poate că rabinul face refeire la Ezechia ca la un tip al lui Mesia ce avea să vină, deoarece Ezechia a reprezentat idealul unui rege al casei lui David, după o succesiune de mai mulţi regi corupţi şi răzvrătiţi împotriva lui Dumnezeu. Mai mult, în timpul lui, Regatul lui Iuda a experimentat o biruinţă miraculoasă în confruntarea cu Asiria (cf. 2 Regi 19; 2 Cronici 32; Isaia 37). În acest sens este sugestivă rugăciunea sa, care nu este o rugăciune de pocăinţă, ci o rugăciune de etalare a propriilor merite (cf. 2 Regi 20:3; Isaia 38:3).

„În gândirea rabinică, Mesia este perceput ca un rege care va salva

---

38 Iuda he-Hasid şi Eleazar din Worms prezintă pericolele ce pot să apară datorită speculaţiilor mesianice şi datorită acordării de credit pretendenţilor mesianici.

39 V. Prager, *Dicţionar enciclopedic...*, p. 511.

40 George Foot Moore, *Judaism*, p. 324.

41 Lance Lambert, *Israel, ţara...*, p. 178.

42 A. Cohen, *Talmudul*, p. 456.

43 A. Cohen, *Talmudul*, p. 457.

Israelul la apogeul istoriei, fiind şi instrumentul prin care împărăţia lui Dumnezeu se va impune la scară universală." Cu privire la venirea lui Mesia, Tratatul *Sanhedrin* din Talmud, specifică faptul că Mesia va veni atunci când lumea va fi ori bună, ori rea în totalitate.[44]

Părerea acceptată în unanimitate este că trimiterea lui Mesia a fost un plan al Creatorului încă de la originea universului. ‚Şapte lucruri au fost create înaintea lumii: Tora, pocăinţa, grădina Edenului (adică Paradisul), ghehena (gehinom), tronul de glorie, templul şi numele lui Mesia.' Totuşi, Persoana lui Mesia nu este eternă, ci doar ‚numele lui Mesia'.[45] Mesia exista mai degrabă ca o idee în mintea lui Dumnezeu, un gând veşnic în mintea lui Dumnezeu – concepţie de origine platonică, asemănătoare cu cea a unor învăţaţi creştini ai primelor secole cum ar fi Iustin Martirul. Eliade prezintă concepţia iudaismului elenistic despre Mesia, unde eonii sunt identificaţi cu pretendenţii mesianici.[46]

Un alt argument care susţine aceeaşi concepţie este următorul: ‚Când a început crearea lumii, Mesia exista (se născuse deja), deoarece Dumnezeu a ţinut seamă de el înainte ca lumea să fie creată.'[47] Înţelepţii Talmudului îl identifică pe Mesia ca fiind ‚Duhul lui Dumnezeu' Ce se mişca pe deasupra apelor (cf. Genesa 1:2) şi porumbelul din relatarea biblică despre potop (cf. Genesa 8:8-12), care zbura şi el pe deasupra apelor potopului.[48]

Nu este acceptată originea supranaturală a lui Mesia, originea sa divină. Astfel se crede că el va fi om având o însărcinare mântuitoare. Fiind considerat un urmaş al lui David (cf. Isaia 11:1) sau fiind chiar identificat cu regele David (cf. Osea 3:5), s-a tras concluzia că va avea o natură omenească. Totuşi în iudaismul timpuriu, conform textelor din Isaia 2:2-4, 40:10, 41:14 şi altele, „vremea din urmă putea fi reprezentată şi fără un Mesia uman. Dumnezeu Însuşi va veni ca Mântuitor al lui Israel."[49]

Joseph Gedaliah Klausner[50] spune: „Poporul lui Israel în poziţia de popor ales a devenit Mesia lumii, vindecătorul (cel ce aduce vindecarea)

44 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia...*, p. 482.
45 George Foot Moore, *Judaism*, p. 344.
46 Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor* (Bucureşti: Humanitas, 1996, ed. II), p. 187.
47 A. Cohen, *Talmudul*, p. 457.
48 Ms. Belenki, *Despre mitologia...*, p. 123.
49 Jakob J. Petuchowski & Clemens Thoma, *Lexiconul Herder...*, p. 166.
50 A publicat în 1922 cartea *Jesus of Nazareth*, iar în 1956 *The Messianic Idea in Israel*.

întregii lumi. Acest Mesia trebuie să sufere la fel cum suferă profetul.”.Eugene J. Mazhew, prezentând părerea lui Klausner, scrie: „Astfel nu există nici un mesia uman, în opinia lui, pentru că Dumnezeu este vindecătorul absolut şi naţiunea este Mesia.”[51]

Această opinie nu este una biblică şi este în acelaşi timp irelevantă. Aşteptările mesianice erau mereu alimentate de momentele de criză prin care trecea poporul evreu. Este adevărat că ei aşteptau un izbăvitor din rândurile lor (cf. Deuteronom 18:18), dar acest lucru nu sugerează că întreaga naţiune repretintă imaginea lui Mesia sau este Mesia. Naţiunea este cea care avea mereu nevoie de un izbăvitor, iar nu naţiunea este izbăvitorul. Pentru ca naţiunea să poată fi un Mesia pentru omenire, mai întâi trebuie să găsească un Mesia pentru sine. Faptul că Dumnezeu este ultimul vindecător, deci ultimul Mesia, exclude posibilitatea ca naţiunea aleasă de Domnul să fie ea însăşi Mesia. Mai degrabă Mesia este de origine devină decât de origine umană, deoarece ultimul vindecător este Dumnezeu, iar naţiunea aşteaptă de la dărâmarea celui de-al Dolilea Templu pe Mesia. „Domnul a zis Domnului meu: ‚Şezi la dreapta Mea, până voi pune pe vrăjmaşii Tăi supt picioarele Tale’ ” (Psalmul 110:1).

II. Templul şi Mesia în iudaism

4. Relaţia dintre Templu şi Mesia din perspectivă iudaică

În iudaismul rabinic există o strânsă legătură între venirea lui Mesia şi Templu. Una din atribuţiile lui Mesia este aceea de a construi un nou Templu la Ierusalim (deoarece, acest proiect face parte din reconstruirea Ierusalimului[52]), deşi unii consideră că Mesia doar îl va elibera pe Israel de sub presiunile altor popoare ce-l asupresc.

Mesia a fost asociat cu reconstruirea Templului încă din perioada iudaismului timpuriu (cf. Zaharia 4:7, 9). Zorobabel, prima figură mesianică a iudaismului, a fost asociat cu reconstruirea Templului din Ierusalim (cf. Ezra 3:8; 4:2,3; 5:2). În timpul celui de-al doilea război iudaic cu romanii, evreii au bătut monedă; tetradrahma de argint avea gravată steaua deasupra Templului şi numele „Simion” (Simon Bar Kohba). Acest pretendent mesianic a fost asociat şi el cu Templul, care

51 Eugene J. Mayhew, *Current Trends In Messianology* în Michigan Theological Journal (electronic ed.). Garland, TX: Galaxie Software, 03.03.2006, p. 47.

52 „Dacă vi se spune că împrăştiaţii din israel au fost reuniţi fără ca Ierusalimul să fi fost reclădit , să nu credeţi, căci stă scris: ‚Domnul reclădeşte Ierusalimul’ (Psalmul 147:2 şi după aceea: ‚el adună pe cei exilaţi din Israel’.” (A. Cohen, *Talmudul*, p. 467.)

trebuia recostruit; se poate ca Simon să fi fost asociat a priori cu reconstruirea Templului. Probabil că una dintre priorităţile lui Bar Kohba dacă ar fi câştigat războiul ar fi fost aceea de a reconstrui Templul, dovedindu-şi în acest fel ‚vocaţia' mesianică.

Templul era considerat un element care oferea garanţia protecţiei divine asupra Ierusalimului. De aceea evreii au considerat la asedierea Ierusalimului de către babilonieni în 586 î.Hr. că cetatea lor era invincibilă. Mai mult decât atât, Domnul locuieşte în Templu, iar El nu va lăsa ca aceasta Casă de închinare să fie pângărită (cf. Ieremia 7:14). Totuşi, Însuşi Domnul este Cel care promite distrugerea Templului. Situaţia a fost similară şi în cazul celui de-al Doilea Templu. De data aceasta Mântuitorul anunţă distrugerea Ierusalimului şi a Templului, deşi iudeii credeau că acest lucru nu este posibil sub nici o formă. De aceea Mântuitorul a fost ironizat (cf. Ioan 2:19).

Reconstruirea Templului este văzută ca o promisiune divină: „Eu sunt cel care am făcut din templu o grămadă de ruine în această lume şi Eu sunt cel care va face din el ceva minunat în lumea care va să vină ... El va reclădi templul ..." (*Midraş as. Cant.,* 4,4).[53] Deşi Templul va fi reconstruit, el nu va avea aceeaşi funcţie, adică nu se vor mai aduce jertfe pentru vină în perimetrul Templului, deoarece „păcatul fiind abolit, nu va mai fi cazul să se ofere jertfe expiratorii." „În lumea cealaltă toate jertfele vor înceta, cu excepţia ofrandei de mulţumire, care nu va lua sfârşit niciodată" (*Pesikta*, 79a).[54]

Templul este unul dintre cele şapte lucruri care au fost create înainte de întemeierea lumii.[55] El este asociat cu numele lui Mesia. În enumeraţie, Templul şi numele lui Mesia sunt aşezate unul după altul. Prin faptul că atât Templul cât şi numele lui Mesia există înainte de creaţie, ele capătă dimensiunea veşniciei. Totuşi Templul are o poziţie mai importantă decât Mesia, deoarece nu persoana lui Mesia este eternă, ci doar numele său.

Înainte ca Templul să fie reconstruit după venirea lui Mesia, trebuie să fie îndeplinite anumite condiţii esenţiale: majoritatea evreilor să locuiască în Israel, să fie pace, să existe dorinţa de a construi un Templu, dorinţă firească, naturală, neimplementată de nimeni printre

---

53 A. Cohen, *Talmudul*, p. 468.
54 A. Cohen, *Talmudul,* p. 468.
55 A. Cohen, *Talmudul*, p. 457.
A. Cohen, *Talmudul*, p. 468.
A. Cohen, *Talmudul*, p. 468.

evrei.[56] Reconstruirea Templului de la Ierusalim trebuie să fie poruncită de un profet adevărat, dar nu înainte de a se fi manifestat aprobarea divină printr-un semn supranatural.[57] În concepţia lui Maimonide, Templul va fi construit în cer, nu de mâini omeneşti şi va descinde în mod miraculos pe pământ la momentul oportun.[58]

5. Relaţia dintre Templu şi Mesia din perspectivă creştină (conform Evangheliilor)

În Evanghelii Templul este şi locul aşteptărilor mesianice (cf. Luca 2:27, 37), locul unde a fost confirmată mesianitatea Domnului Isus (cf. Matei 21:15) şi locul unde încă se mai spunea adevărul prin gura Domnului (cf. Ioan 18:20; Luca 14:51). Dar a fost şi un loc al ameninţării pentru Domnul Isus, fiind de repetate ori la un pas de a fi omorât cu pietre (cf. Luca 19:47; Ioan 8:20, 59).

Ce este de remarcat la Mântuitorul în relaţie cu Templul este faptul că Evangheliile Îl prezintă ca Omul Templului. Nici unul dintre pretendenţii mesianici nu a fost un om al Templului sau un conducător religios, ci dimpotrivă erau nişte persoane care se aflau în opoziţie cu clerul, clasa sacerdotală, care reprezenta noblilimea vremii şi care colabora într-o oarecare măsură cu puterea de ocupaţie. Mântuitorul este singurul Care este regăsit adesea la Templu, Omul Casei lui Dumnezeu, având o râvnă deosebită pentru acest loc de închinare, încât a împlinit profeţia din Psalmul 69:9. Astfel Evanghelistul Ioan consemnează: „Râvna pentru Casa Ta Mă mănâncă pe Mine!" (Ioan 2:17). Iudaismul pretinde ca Mesia să fie un iudeu autentic, care apără iudaismul şi împlineşte toate cerinţele impuse de iudaism. În acest sens, Mântuitorul a fost iudeul Care a împlinit şi respectat Legea Vechiului Testament în modul prescris de Tora şi nu de anumite datini elaborate de partidele iudaice. Mai mult, El a fost cel care avusese curajul să acuze corupţia ce exista în perimetrul Templului prin curăţia care a făcut-o (Marcu 11:15-16 şi altele). Mântuitorul poate fi găsit mereu la Templu predicând (cf. Matei 21:23) sau făcând vindecări (cf. Matei 21:14) sau doar plimbându-se prin Templu, ca un Stăpân Ce şi era (cf. Marcu 11:27; Ioan 10:23). El Însuşi mărturiseşte adevărul acesta în Ghetsimani în timp ce era arestat (cf. Matei 26:55). Domnul Isus Christos avea o atitudine de respect profund faţă de ‚Casa lui Dumnezeu', încât apărătorii fervenţi ai

56 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia...*, p. 695.
57 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia...*, p. 696.
58 Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia...*, p. 696.

Templului, fariseii şi cărturarii, au fost apostrofaţi în faţa poporului, datorită atitudinii lor duplicitate faţă de locul de închinare (cf. Matei 23:16-21). Deşi Mântuitorul a avut o atitudine plină de respect faţă de Templu, totuşi El prevesteşte dărâmarea Templului, fapt consemnat în fiecarere din cele patru evanghelii. Domnul Isus sugerează că Templul este locul de unde va porni amăgirea cu privire la pretendenţii mesianici sau la falşii mesia. Totuşi în Templu, pentru câţiva ani a fost adevăratul Mesia, Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu.

De remarcat este faptul că Templul şi Mesia se exclud reciproc: „Stricaţi Templul acesta şi în trei zile îl voi ridica" (Ioan 2:19), spune Mântuitorul. Domnul Isus reprezenta prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul poporului (cf. Ioan 1:14), iar Dumnezeu Care este în ceruri Şi-a exprimat poziţia faţă de Domnul spunând că în El îşi găseşte toată plăcerea Sa (cf. Marcu 1:11; Luca3:22), în timp ce Templul în care trebuia să existe prezenţa Slavei divine, a devenit „o peşteră de tâlhari" sau „o casă de negustorie". Mai mult poporul nu mai venea la Templu cu scopul de a se închina, ci cu scopul de a fi în prezenţa Mântuitorului: „Şi tot norodul venea dis de dimineaţă la El în Templu, ca să-L asculte" (Luca 21:38).

Având în vedere informaţiile din 2 Cronici35:3 şi faptul că în Vechiul Testament chivotul este pomenit în acest context pentru ultima dată, se poate presupune că Sfânta Sfintelor era goală, adică nu mai exista nici un chivot, acesta fiind ascuns de preoţi înainte ca haldeii să pătrundă în Templu când a căzut Ierusalimul în 586 î.Hr. O altă dovadă ar fi că după distrugerea celui de-al Dolilea Templu, romanii nu puseseră mâna pe chivot. Un basorelief roman, care atesta victoria romană, reproduce doar menora (sfeşnicul de aur). Fără chivot, teoretic nu exista prezenţa divină. Astfel Mântuitorul rămânea unica prezenţă divină în Mijlocul poporului. Explicaţia oferită de Evanghelistul Ioan în evanghelie 2:21 este sugestivă: „Dar El le vorbea despre Templul trupului Său." Ceea ce avea cu adevărată importanţă era persoana Sa, prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul poporulul; deci într-un anumit fel, Mesia este Templul, adică mijlocul prin care poporul se apropie de Dumnezeu. Pe ce se bazează această ipoteză? O interpretare a versetului 10 din Genesa 49 ar fi aceea că Şilo (ebr. hÓlyvi) este Mesia ce are să vină, deşi nu există nici o altă referire la acest nume în nici unul din Testamente. Cuvântul acesta apare într-o formă aproape identică de numeroase ori în Vechiul Testament ca nume propriu al unei localităţi, Şilo (ebr. hÓlvi), unde a fost locul de închinăciune al poporului ales (cf.

Ioasua 18:1; 1 Samuel 1:3; Psalmul 78:60 şi altele) până când sanctuarul a fost mutat la Ierusalim în timpul împăratului David. La un moment dat Templul este identificat în mod direct cu Şilo, cu localitatea (cf. 1 Samuel 3:21). În Psalmul 78:60 psalmistul vorbeşte despre Şilo ca fiind locuinţa Domnului, cu următoarea specificaţie: „cortul în care locuia [Dumnezeu] între oameni”. În Noul Testament, în Ioan 1:14, referindu-se la întruparea lui Christos (Mesia) evanghelistul foloseşte un termen mai puţin obişnuit ‚ἐσκήνωσεν’adică ‚a încorta’, ‚a aşeza cortul’ – Mesia (Christos), Şi-a aşezat cortul, locuinţa printre oameni. Astfel, evanghelistul a preluat termenul din LXX. În Psalmul 77:60 (canonul evreiesc) apare termenul κατεσκήνωσεν, cu sensul de a Se stabili, a Se aşeza – καὶ ἀπώσατο τὴν σκηνὴν Σηλωμ σκήνωμα αὐτοῦ οὗ κατεσκήνωσεν ἐν ἀνθρώποις (Psalmul 77:60). Deci poate fi vorba de o identificare a lui Mesia cu locul de închinare de la Şilo, unde era prezenţa lui Dumnezeu, mijlocită prin chivotul legământului. Astfel Mesia este prezenţa lui Dumnezeu între oameni. Totuşi, Şilo a fost distrus datorită judecăţii divine (cf. Ieremia 7:12), dar a rămas Numele Domnului, care este intangibil. Într-un mod similar, în anul 70 a fost distrus Templul, dar Mesia, deşi a suferit o distrugere prin moarte, a înviat după trei zile (cf. Ioan 2:19-21) deoarece, fiind Dumnezeu, este intangibil. El va reveni aşa cum a promis în vederea judecăţii şi a confirmării biruinţei dobândite la Golgota. Astfel prezenţa lui Mesia suplineşte prezenţa Templului (cf. Apocalipsa 21:22 - „În cetate n-am văzut nici un Templu, pentru că Domnul Dumnezeu, Cel Atotoputernic, ca şi Mielul sunt Templul ei.”).

Prin faptul că El S-a jertfit pe Sine pentru omenire, purtând în Sine (în Templu, care era trupul Său – a se avea în vedere că Templul era locul unic prescris de Lege pentru aducerea jertfelor de ispăşire) vina păcatelor omenirii, este încă o dovadă că Mesia şi Templul se exclud sau mai degrabă Mesia exclude în mod total Templul, El fiind mai mare decât Templul (cf. Matei 12:5).

Reflecţii asupra locului Bibliei şi a traducerilor ei în mărturia şi viaţa Bisericii Baptiste[59]

Lector dr Octavian Baban
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Alături de rugăciune, ca formă de închinare şi relaţie cu Dumnezeu, Biblia are o poziţie centrală în viaţa bisericilor baptiste.[60] Atenţia dată Bibliei de către protestanţi, în general, a făcut ca, în mediile romano-catolice şi răsăritene-ortodoxe, bisericile baptiste chiar să fie acuzate că ele idolatrizează Biblia (numită uneori şi „un papă din hârtie"). Teologii baptişti au subliniat nu o dată că nu aşa stau lucrurile, pentru că, în vreme ce este limpede că Biblia are un loc important, central, în gândirea şi trăirea evanghelică, şi în mod specific în viaţa şi mărturia credinciosului baptist, relaţia prioritară a credincioşilor nu este cu un text antic ci este relaţia spirituală, de credinţă şi comuniune cu Sfânta Treime (Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt), care este mediată, într-adevăr, de Scriptura inspirată divin. Astfel, poziţia creştinilor baptişti din Romania este reprezentată destul de bine de formulările din Mărturisirea de credinţă a Cultului Baptist:

> Noi credem şi mărturisim că Sfintele Scripturi ale Vechiului şi Noului Testament sunt inspirate de Duhul Sfânt.
>
> Ele sunt cuvântul lui Dumnezeu scris, o revelaţie dumnezeiască (descoperire) către neamul omenesc, sunt izvorul fără greş al conştiinţei de Dumnezeu.

---

59 Articolul de faţă cuprinde rezumatul unei prime părţi din comunicarea ţinută de O. Baban la sesiunea „Baptistii şi Biblia. O sută cincizeci de ani de mărturie baptistă în Bucuresti", ţinută de Facultatea de Teologie Baptistă a Universităţii din Bucureşti, la Biserica Baptistă Sfanta Treime (27 Oct. 2006).

60 În unele din bisericile baptiste din USA s-a simţit tot mai mult nevoia de a adăuga ceva suplimentar denumirii simple, de „baptist" din titulatura lor, şi astfel au apărut tot mai des sintagme de genul *Bible Baptist Church* (Biserică Baptistă *Biblică*, ori *conform Bibliei*, implicând că alte biserici baptiste, în cazul acesta, nu sunt la fel de biblice... În astfel de titulaturi se observă un interesant fenomen de radicalizare verbală... o preţiozitate teologică prin care se doreşte sublinierea identităţii, dar care indică, de fapt, o criză de valori şi de identitate.

> Biblia – Cuvântul lui Dumnezeu scris prin inspiraţia Duhului Sfânt e singura regulă şi normă de credincioşie şi purtare în viaţa aceasta.
>
> (Mărturisirea de credinţă baptistă a baptiştilor din România)

Subiectul Bibliei în Biserică, rămâne, însă, un subiect dificil, plin de nuanţe. În unele uniuni sau organizaţii baptiste au apărut, astfel, dezbateri aprinse cu privire la relaţia dintre credinţă şi Isus şi Scriptură, sau relaţia dintre Isus şi Scriptură, şi ar putea fi amintite, de exemplu, cele stârnite cu ocazia schimbării Mărturisirii de Crez şi Misiune Baptistă, din SUA. Atunci a apărut întrebarea în ce măsură este credinţa noastră bazată pe Scriptură, în primul rând, iar Scriptura dă mărturie despre Isus, sau este bazată în primul rând pe Isus, care este subiectul mărturiilor din Scriptură. În cazul acesta ar trebui subliniat că, dacă este adevărat că Scriptura dă mărturie despre Isus, înţelegem curând după aceasta că Isus (Sfânta Treime, în general, Tatăl prin Duhul Sfânt, etc.) este Cuvântul reprezentat în istorie, prin inspiraţie, de Scriptură, El este autorul şi generatorul Scripturii (Cel care a inspirat Scriptura) şi care ne facilitează sau mediază înţelegerea Scripturii, pentru că El este Cuvântul, Logosul sfânt, etern.[61]

61 Russell D. Moore, „For the Bible tells me so - Have Baptists replaced Jesus with a book?”, *The Southern Seminary Magazine*, November 2000 (Volume 68, Number 4), pages 6-9 (cf. http://www.baptist2baptist.net, 26 Oct. 2006). Una din revizuirile cele mai discutate din noua declaraţie a Credinţei şi Misiunii Baptiste (mărturisire a crezului baptist, SBC Baptist Faith & Mission) este o schimbare în ultima parte a primului articol. Acolo unde Mărturisirea din 1963 avea "Criteriul prin care Biblia este interpretată este Isus Hristos," Mărturisirea din 2000 foloseşte formularea, "Toată Scriptura este o mărturie cu privire la Hristos, care este, El însuşi, centrul (punctul focal) al revelaţiei divine". La fel, unde articolul despre Biblie spunea, în BFM 1963, că Biblia “este consemnarea revelaţiei de Sine a lui Dumnezeu faţă de om” (“is the record of God’s revelation of Himself to man”), mărturisirea BFM din 2000 şterge cuvintele “consemnare” (“the record of”) şi spune că Biblia “este revelaţia de sine a lui Dumnezeu faţă de om” (“is God’s revelation of Himself to man.” D. Currie, un lider creştin din Texas, a avertizat în luna iulie 2000, că printr-o asemenea schimbare se vrea “ca Isus să nu fie criteriul prin care se interpretează Biblia, pentru că aceasta dă prea multă libertate” (“They do not want Jesus to be the criterion by which the Bible is interpreted because that gives to (sic) much freedom.”) Într-o broşură publicată de CBF (Cooperative Baptist Fellowship), coordonatorul Gary Parker caracterizat această declaraţie de crez baptist drept “mai

După cum se vede, aici intervine o discuţie subtilă despre relaţia Isus-Biblie. S-ar putea ca aceste subtilităţi să reflecte o problematică mai veche, din timpul Reformei: poate fi Isus aşezat în contra Bibliei, sau pot unii răstălmăci Biblia aşezând-o împotriva lui Isus, interpretând-o împotriva credinţei simple, adevărate, în Isus? Luther, de exemplu, credea că este posibil aşa ceva (şi el se referea la forţările omeneşti impuse asupra înţelesului Scripturii, din cadrul dogmaticii romano-catolice). De exemplu, el afirmă cu tărie principiul întâietăţii lui Hristos faţă de interpretările care forţează anumite idei sau mesaje din Scriptură împotriva lui Hristos (*De fide*, din 11 sept. 1535):

> Scriptura nu trebuie înţeleasă în contra lui Hristos ci în acord cu Hristos. De aceea, Scriptura trebuie să se refere la El, ori, altminteri, nu suntem în posesia a ceea ce spune Scriptura [cu adevărat]. Dacă adversarii apelează la Scriptură contra lui Hristos, noi vom apela atunci la Hristos împotriva Scripturii... Dacă apare o situaţie în care să hotărâm dacă Hristos ori Legea trebuie trecută cu vederea, trebuie să o spunem, Legea trebuie desconsiderată, nu Hristos.[62]

Relaţia dintre credincios şi Hristos este influenţată, deci, de relaţia credincios-Biblie, de felul în care înţelegem importanţa Bibliei, de felul în care ne raportăm la ea. Acum, la o sută cincizeci de ani de credinţă şi

---

multă carte, mai puţin Isus” (“more book, less Jesus”). Parker a subliniat că Baptiştii sunt primii şi cei mai avansaţi credincioşi care cred că totul, înainte şi după Hristos, trebuie interpretat prin lentilele vieţii şi învăţăturii lui Hristos”. Noua formulă nu ar părea să fie exagerată: articolul 1 afirmă că toată Scriptura este “în întregime adevărată şi demnă de crezare” (“totally true and trustworthy”) şi că “toată Scriptura este o mărturie despre Hristos care, El însuşi, este centrul (punctul focal) al revelaţiei divine” (“All Scripture is a testimony to Christ, who is Himself the focus of divine revelation.”) SBC a fost acuzată că îl coboară în grad pe Isus (“demoting Jesus”) ca să se închine, acum Bibliei ca atare. La fel, s-a obiectat că, practic, SBC (South Baptist Convention) înlocuieşte trinitatea cu împătrită sursă de autoritate, cu o „cvadrinitate”: Sfânta Treime plus Biblia. Au transformat, atunci, baptiştii din USA Biblia într-un idol? Cf. B. Prescott, “SBC Demotes Jesus”, *Mainstream Messenger*, Vol. 3, No. 3 July 2000.

62Cf. G. Ebeling, ,,The Meaning of ,,Biblical Theology””, în E. Ebeling, *Word and Faith* (London: SCM, 1963), 82. Argumentul lui Luther suferă, însă, de o anumită circularitate.

mărturie baptistă în România, se pot observa câteva dezvoltări interesante cu privire la Scriptură, în lumea teologică românească. Aceste atitudini interesante, foarte diferite, asupra Bibliei, s-au dezvoltat în ultimile decenii, pe temelii mai vechi, şi reprezintă diverse forme de redeşteptare spirituală sau, în mod alternativ, de închistare spirituală pe poziţii tradiţionale, care apără forme vechi de închinare sau prejudecăţi tradiţionale, etc.

Într-adevăr, democratizarea vieţii sociale şi libertatea religioasă mai mare ca în trecut fac să ne găsim în faţa unor oferte diferite, multiple, cu privire la Biblie. Evanghelicii, Romano-Catolicii, Ortodocşii, vin cu mai multe astfel de oferte, pe măsură ce Biblia, cu ilustraţii sau fără, cu note de studiu sau simplă, este comercializată în ediţii tot mai diverse şi îşi găseşte tot mai mult loc pe rafturile bibliotecilor creştine (deşi, nu neapărat, şi în viaţa intimă de comuniune cu Dumnezeu, a celor credincioşi; de fapt, paralel cu libertatea de tipărire şi comentare a Scripturii, se observă un proces continuu de analfabetizare biblică a tinerilor, de specializare şi tehnicizare excesivă a studiului biblic – care pare să se adreseze din ce în ce mai mult teologilor specialişti, şi nu credinciosului obişnuit). Dintre ofertele îmbiate cu privire la abordarea Bibliei, se pot observa următoarele categorii distincte:

1. Unii oferă *Biblia ca povestire, ca evocare a trecutului*, ca o *frescă literară a vieţii Bisericii primare*. O asemenea abordare ar putea fi imaginată vizual, ca o evocare culturală, spirituală, ca o icoană pe zidurile culturii creştine prezente. Imaginea unei astfel de evocări a evenimentelor din Scriptură este într-un fel statică, încărcată filosofic şi literar prin exprimări vechi, cu culoare religioasă pronunţată (un aşa-zis *stil biblic* consacrat, care nu reiese, însă, din limbajul comun, *koine*, al originalelor greceşti; folosirea unui *stil biblic* consacrat nu apare doar în spiritualitatea răsăritean-ortodoxă românească ci şi în cea evanghelică, întrucât, valoarea tradiţională a traducerii Cornilescu a impus termeni şi expresii de care inima credincioşilor s-a ataşat foarte mult, chiar dacă ei sunt inexacţi, de exemplu: „neprihănire” - pentru *dikaiosune*, dreptate; „fire pământească” în loc de „natură veche” sau de „trup, trupesc” – pentru grecescul *sarx*, carne, sau *fusis*, fire; printre expresiile tradiţionale ortodoxe se pot număra: pentru formulele de tip „*întru* El (Dumnezeu, Hristos, etc.)” sau „*întru* ceva” – pentru construcţiile cu prepoziţia *eis* + *substantiv* – în, înspre; pentru expresia „Unul-născut” sau „Unuia-Născut”, ca traducere pentru *monogenes* „singurul născut” sau „unicul

născut”;[63] preferinţa pentru verbul „s-a îndreptat” ca traducere a lui ∑ ∑ sau ∑ ∑, „a deveni drept” ori „a fi făcut drept”);[64] „adevărat, adevărat spun vouă” – în loc de „adevărat, adevărat, vă spun”; „din credinţă” în loc de „prin credinţă”,[65] sau alte forme de traducere a expresiilor din greceşte legate de credinţă,[66] etc.). Astfel de expresii tradiţionale debordează de un respect formal faţă de trecut, de o dragoste adevărată, adesea, faţă de formele tradiţionale ale vorbirii şi închinării creştine, şi nu sunt lipsite de anumite profunzimi filosofice suculente – cu toate acestea, ele nu slujesc cu destulă claritate pe cititorul modern, însetat de adevăr. Din această perspectivă, se observă tendinţa de a oferi textul biblic, *Biblia, ca o confirmare, ca un ecou al formulelor liturghice* consacrate în viaţa unei Biserici date (o slujbă culturală, internă lumii creştine, internă unor Biserici sau comunităţi). Astfel de tendinţe implică, într-un fel (deşi, discutabil), o anumită marginalizare a Bibliei şi a mesajului ei esenţial în favoarea unei sonorităţi formale, tradiţionale a limbajului creştin, ceea ce poate uşor conduce la marginalizarea a Bibliei în viaţa creştină. În astfel de oferte, învăţătura necesară maturizării creştinului în umblarea sa cu Dumnezeu se află mai ales în liturghia bisericească, în formele ei diverse, în comentariile Părinţilor Bisericii, în predicile, imnurile lor, în diversele formulări de crezuri. Fără a intra într-o discuţie mai detaliată

---

63 Traducerea interconfesională a Societăţii Biblice din România (SBIR), în curs de realizare, vine, de exemplu, în Ioan 1.14 cu varianta „Şi Cuvântul s-a făcut trup şi a locuit printre noi, şi noi i-am văzut slava, slavă ca a Unicului Născut de la Tatăl, plin de har şi de adevăr.”

64 Traducerea sinodală are, de exemplu, în Romani 4.2 formularea „Căci dacă Avraam s-a îndreptat din fapte, are de ce să se laude, dar nu înaintea lui Dumnezeu”, o expresie corectă teologic, tradiţională în sânul Bisericii, dar greu inteligibilă pentru cititorul român contemporan. Traducerea Cornilescu are aici „Avraam a fost socotit neprihănit prin fapte”, dar corectă – până la un punct şi ea, dar preluând, de fapt, din cauza dificultăţii textului, expresia din 4.3, ∑ ∑ ∑ ∑.∑. ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ „i s-a socotit drept dreptate”. În 4.2 formularea în limba greacă este ∑.∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ şi foloseşte diateza activă nu pasivă: Avraam s-a îndreptăţit (şi-a dovedit, şi-a câştigat, şi-a arătat starea de îndreptăţire) prin fapte.

65 Dificultate recunoscută legată de traducerea prepoziţiei ∑, „din”, care cere dativul în limba greacă.

66 Poate fi citată aici, din nou, traducerea sinodală în Romani 4.3 „Avraam *a crezut lui Dumnezeu* şi i s-a socotit lui ca dreptate” care urmează fidel construcţia cu dativ din limba greacă: ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑ ∑. ∑. Mai corect ar fi „Avraam a crezut pe Dumnezeu”, sau „Avraam a crezut în Dumnezeu”.

asupra Tradiţiei, ceea ce trebuie subliniat aici este că, în această ofertă, Biblia este prezentată cititorului ca un gest de recuperare culturală, ca o tuşă de culoare tradiţională, ca un sprijin liturghic, nu ca un text cu mesaj esenţial, rostit pe înţeles, destinat să schimbe viaţa, cu forţa inspiraţiei divine. Biblia devine, astfel, o povestire a cărei evocare trezeşte amintiri dulci, este ca o frescă istorică încărcat de ecoul evenimentelor, dar nu este o temelie pentru credinţă şi viaţă.

2. O a doua ofertă de text sau traducere biblic[este aceea care pune în faţa cititorului *Biblia ca pe un text tehnic, literar*, cât mai exact tradus, cât mai detaliat în nuanţe, cât mai plin de referinţe lingvistice şi teologice. Din acest punct de vedere, textul biblic reprezintă un tezaur spiritual şi cultural care trebuie tradus elegant, modern, nuanţat în punctele dificile (ceea ce poate duce, în mod surprinzător, la anumită aplatizare stilistică şi doctrinară, sau la o efeverscenţă superficială, cu străluciri pretenţioase, care aduc un deserviciu mesajului biblic). Textul devine un monument lingvistic şi filosofic, accesibil mai ales celor cu un apetit dezvoltat pentru dezbateri şi problematizări. O astfel de abordare a Bibliei are avantajul de a pune în evidenţă nevoia unei aculturări complexe a textului biblic (o aducere a mesajului în cultura prezentă), a unei detalieri bogate în nuanţe, dar ea pune în mâna cititorului textul Bibliei într-un mod prea sofisticat, prea tehnic, într-un fel în care cititorul este lipsit de fapt, de legătura directă cu textul biblic simplu, care poate schimba viaţa şi reînnoi convingerile proprii, viaţa celui ce citeşte.

3. O a treia ofertă de text biblic este cea a *Bibliei ca o sursă de mesaj creştin, una printre multe altele care vin din perioada Bisericii primare (scrierile părinţilor, lecţionarii, crezuri, etc.).* O asemenea ofertă vine cu un Biblia înţeleasă ca mesaj principal, majoritar în Biserica primară, despre Isus şi despre Biserică, aşa cum ne-a rămas el din principalele surse creştine din primele secole. Conform unei asemenea oferte, Biblia trebuie citită dar mesajul ei trebuie contextualizat, iar cititorul ar face bine să se informeze şi din alte surse vechi, specifice, pentru a avea o imagine completă a culturii creştine sau de tip creştin (cărţi apocrife, literatură gnostică, etc.). Biblia devine în felul acesta, din nou, un text de interes academic, o voce ortodoxă (a credinţei corecte, acceptate general), dintr-o lume antică plină de voci diverse şi de mărturii alternative despre Isus. O astfel de ofertă, legată strâns, de primele

ofertele menţionate mai înainte, dar având totuşi un anumit caracter distinct, încurajează un interes minim pentru mesajul biblic ca atare, ori pentru impactul maxim al acestui mesaj.

4. În al patrulea rând, o parte din interesul actual pentru Biblie se manifestă sub forma promovării *Bibliei ca o formă de ecumenism.* Pe deoparte, această invitaţie are loc din partea confesiunilor evanghelice protestante către Bisericile tradiţionale, pe de altă parte, o o asemenea invitaţie vine în mod clar din partea Bisericii Romano-Catolice către lumea protestantă, deoarece în acest mediu protestant Biblia este preţuită cel mai mult (tot aici pare să funcţioneze principiul luteran Sola Scriptura, care însă indică doar autoritatea ultimă, maximă, deoarece în viaţa de consiliere şi în cursul studiului biblic, protestantismul a consultat întotdeauna părinţii Bisericii, Tradiţia, etc. – vezi cel puţin exemplul Institutelor Creştine ale lui Calvin. Ceea ce este distinct în această ofertă este apropierea fără precedent a Bisericii Romano-Catolice de fenomenul tipării şi citirii Bibliei, ca o formă de comuniune spirituală sau de invitaţie - atragere la comuniune spirituală a lumii protestante. În acest context, trebuie recunoscut că, în cele mai multe cazuri, cele două grupuri se apropie de mărturia sacră a Scripturii cu atitudini diferite, cu concepţii diferite, şi cu aşteptări diferite.

5. În al cincilea rând, Biblia ne poate fi oferită ca un *for teologic major, de ultim apel* în diversele controverse între creştini, în dialogul apologetic între creştini şi necreştini, şi – foarte adesea - ca argument suprem în justificarea unor politici sau activităţi bisericeşti. Acest mod de a utiliza Biblia descoperă în ultimile decenii un nou accent, modern, pe *funcţionalitatea* Bibliei, în contrast cu accentul pe autoritatea ei reprezentativă (ca revelaţie, de sursă a cunoaşterii, ca obiect al cunoaşterii). Din această perspectivă, Biblia tinde să fie utilizată nu doar pentru studierea mesajului ei, ci mai ales pentru justificarea teologică a diverselor activităţi ale unei Biserici, a unor strategii sau viziuni pe termen lung. Adagiul cunoscut în această privinţă este vechiul refren: *orice text luat din context devine pretext*. Predicile sau expunerile bazate pe o asemenea concepţie tind să fie tematice sau motivatoare, dar prea puţin expozitive sau exegetice (pe de altă parte, şi predicarea expozitivă, de exemplu, fără limbaj actualizat, fără ilustraţii contemporane şi fără aplicaţii clare pentru viaţa modernă, poate deveni exclusiv orientată spre trecut, plictisitoare, o excursie monodirecţională în istorie în urma căreia

auditoriul se va plictisi şi nu va înţelege de ce trebuie să devină expert în istoria antică a unui popor sau în viaţa unor personaje de demult, şi nu în viaţa trăită astăzi cu Hristos, pentru slava lui Dumnezeu).

În urma unei asemenea analize, ar trebui subliniat că baptiştii au un crez puternic marcat de nevoia citirii, credinţei, şi ascultării faţă de mesajul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură. Comunicarea acestui accent este parte a contribuţiei noastre specifice la spiritualitatea creştină în general, şi românească, în special. Probabil că această contribuţie ar putea fi descrisă prin următoare direcţii principale:

1. *Credinciosul baptist afirmă centralitatea Bibliei*. Ea nu are un caracter secundar pentru noi. În Ortodoxie centralitatea Bibliei este o învăţătură importantă teoretic, dar credinciosul poate supravieţui practic şi fără ea, pentru că Biblia nu este o prezenţă critică pentru creştinul ortodox. Aceasta marginalitate este uneori interpretată drept o sfială şi respect faţă de Scriptură, dar de fapt, reprezintă un singur lucru: ignoranţă şi marginalizare a Cuvântului lui Dumnezeu. De asemeni, în Biserica Adventistă, Biblia este un document de referinţă, o valoare culturală nu numai o revelaţie, dar, într-un mod esenţial, în privinţa aceasta, revelaţia vine din partea Spiritului profetic al fondatoarei E.G. White (admiterea unui concurent la autoritatea Bibliei şi a unui filtru extern de interpretare are conotaţii sectare puternice. În privinţa aceasta se poate observa un anume paralelism între poziţia Bisericilor Răsăritean-Ortodoxe şi Romano-Catolice cu privire la Tradiţie – admisă ca autoritate paralelă vizavi de canonul Sfintei Scripturi, şi poziţia Bisericii Adventiste cu privire la rolul profetic al fondatoarei E.G. White). În mod caracteristic, Biserica Baptistă afirmă un rol secundar pentru alte surse şi autorităţi spirituale omeneşti (care nu sunt ignorate ci consultate ca sursă de înţelepciune creştină), şi un rol central pentru Biblie, moştenirea cuvântului lui Dumnezeu către noi.

2. *Credinciosul baptist recunoaşte nevoia de citire Bibliei în comunitate*. Biblia este în mod fundamental un document al Bisericii, al comunităţii creştine. Ea este temelie a Bisericii şi motivează Biserica la o viaţă orientată după scopurile lui Dumnezeu. Ea nu este numai un document al revoluţiei individuale, al pocăinţei personale ci şi un document al vieţii şi mărturiei Bisericii ca întreg. Înţelegerea Bibliei implică o relaţie, un dialog cu Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, şi un dialog cu fraţii şi surorile în credinţă. Din păcate, se poate vorbi în această privinţă de o anumită

criză privitoare la citirea şi studierea Bibliei în bisericile baptiste. Este nevoie ca Biblia şi citirea ea să fie recuperate ca lucrare şi activitate a comunităţii (studii biblice, programe de citire a Bibliei în grupuri, etc.). În privinţa aceasta, trebuie recunoscută provocare lansată implicit de Biserica Romano-Catolică, prin programele ei prezente de citire în public, în comunitate, a Scripturii.

3. *Credinciosul baptist urmăreşte o angajare dinamică a vieţii sale cu mesajul Bibliei (ascultarea, aplicarea Bibliei)*, mergând constant de la citire (traducere, etc.), la studiu, şi de aici la aplicaţie. De obicei, printr-un asemenea titlu se înţelege o angajare activă a cititorului cu naraţiunea Biblică cu care se identifică, *mutatis mutandis*, în viaţa sa de zi cu zi, o identificare de principiu, întru umanitate şi spiritualitate, cu personajele biblice şi cu răspunsul pe care Dumnezeul îl dă lor (principiile spirituale de atunci fiind valabile şi astăzi). O asemenea angajare se face pe mai multe direcţii:

a. *O implicare tot mai largă în încurajarea traducerilor şi a revizuirilor de traduceri*. Organizaţii cum sunt Liga Bibliei sau SBIR (Societatea Biblică Interconfesională din România) au făcut paşi importanţi în această direcţie. O traducere veche este mai greu de revizuit, are alt spirit, o altă abordare, care se păstrează chiar şi în timpul unei revizuiri (vrând-nevrând); în plus, revizuirile ei tind să devină lucrări tehnice, pretenţioase lingvistic, nearmonizate ca stil datorită corecturilor de tip nou altoite pe un text gândit dintr-o perspectivă veche. O nouă traducere poate fi o invitaţie şi o ocazie de a înţelege Scriptura în termenii noi, contemporani.

b. Viziunea baptistă este că *Scriptura trebuie citită integral şi cu o hermeneutică angajată*, o hermeneutică a participării.[67] Insistenţa

---

67 J.W. McClendon, Jr., *Systematic Theology: Doctrine* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1994), 64. O idee asemănătoare este tratată şi de Constantin Coman, *ERminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească* (Bucureşti: Ed. Bizantină, 2002), 272-73: „Sfânta Scriptură nu se citeşte în primul rând pentru a satisface setea de cunoaştere sau pentru a învăţa şi a afla lucruri despre Dumnezeu sau întrebări care te frământă, ci pur şi simplu ca o cale de a comunica cu Dumnezeu, de a te hrăni cu cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum se citeşte scrisoarea de lao persoană dragă...”. Limbajul este interesant şi are, desigur paralele baptiste foarte evidente, dar având în vedere lipsa de citire a Scripturii în Biserica Ortodoxă, afirmaţiile rămân fără acoperire (cf., idem, 272: “Sfânta Scriptură se citeşte mai puţin *[în spaţiul

asupra acestei viziuni face parte, într-adevăr, din ceea ce poate fi denumit *tradiţia baptistă*. Este demn de notat, în această privinţă, că în modul în care abordau viaţa de sfinţenie şi studiul Scripturii, anabaptiştii „mai degrabă decât să înceapă cu [o discuţie despre] noţiunea de revelaţie" ca metodă de a asigura temelia studiului Bibliei, cum au făcut savanţii Reformei, au început „cu un sentiment al participării la istoria sfântă, al faptului că li se adresează un Cuvânt Viu".[68] Rolul predicării în această privinţă este esenţial.[69]

c. *Preeminenţa Bibliei* constă în comunicarea mesajului ei molipsitor şi motivator, nu simplu în expunerea ei foarte vizibilă de la amvon, ori pe amvon, ori în citate vizibile prin diverse tehnici vizuale.[70]

4. Credinciosul baptist recunoaşte lucrarea Duhului Sfânt în Scriptură, şi vede în relaţia sa cu Scriptura o relaţie vie, cu Duhul Sfânt, şi prin Duhul Sfânt, cu Sfânta Treime. Ideea este afirmată tot mai mult şi de teologii

ortodox]"..., ea "constituie reperul prim şi imediat şi în nici un caz unic... la problemele cu care se confruntă credincioșii"... credinciosul ortodox "nu aleargă la Sfânta Scriptură când are o problemă sau când îl frământă vreo întrebare, ci aleargă la biserică şi la preot." Cartea părintelui C. Coman este o valoroasă contribuţie la reactualizarea înţelegerii că citirea Bibliei este un proces desfăşurat sub călăuzirea Duhului Sfânt prezent în Biserică – în acelaşi timp, ea este un exemplu al limitelor existente în această Biserică tradiţională, cu privire la recunoaşterea în viaţa de zi cu zi a rolului Bibliei în calitate de cuvânt inspirat divin şi autoritar în probleme de doctrină şi practică (autoritate divină, rol central canonic).

68 M.T. Marshall, „Exercising Liberty of Conscience: Freedom in Private Interpretation", în E.C. Goodwin (ed), *Baptists in the Balance. The Tension between Freedom and Responsibility* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1977), 141-150, esp. 143; *Cf.* G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984), 118.

69 Rolul predicării tinde, însă, să fie luat de tehnicile mass-media moderne. Filmul, reportajul te absorb în prezentările lor, te fac să participi la concluziile şi etosul redactorului. De fapt, aceasta este esenţa comunicării: *piacere, docere, movere* (a plăcea, a învăţa, a conduce la acţiune). Predicarea, cuvântul vorbit, are însă forţa ei de evocare, de antrenare a ascultătorului în explorarea adevărului vieţii. Iar dacă lucrarea aceasta se face cu puterea Duhului Sfânt, aceasta este, într-adevăr, sabia Duhului care argumentează şi convinge.

70Cf. Coman, *Erminia*, 273. „Sfânta Scriptură este prezentă şi ocupă un loc permanent în cultul Bisericii, Sfânta Evanghelie tronând permanent pe Sfânta Masă şi fiind citită solemn în multe momente liturgice". Şi în protestantism există tendinţa de folosire a Bibliei ca simbol major fără ca să i se dea, însă, rolul practic, real, pe care ea îl merită şi îl cere.

ortodocşi,[71] dar există susceptibilitatea că această afirmaţie, dat fiind locul redus al Scripturii în Biserica Ortodoxă, este un mod de a ascunde mai degrabă lucrarea Duhului Sfânt în spatele funcţionării instituţionale a Bisericii decât de a o descoperi în mesajul Scripturii şi în viaţa Bisericii. Lăsând, însă, deoparte asemenea evaluări, care necesită discuţii suplimentare, trebuie subliniat că nevoia comuniunii cu Duhul Sfânt, prin relaţia credinciosului cu Scriptura, trebuie mărturisită de creştinul evanghelic, în particular de creştinul baptist, încă şi mai mult, cu şi mai multă convingere şi dragoste de Dumnezeu, şi că apariţia unei asemenea tendinţe este salutată cu bucurie în orice Biserică şi confesiune.

71Cf. Coman, *Erminia*, 275: „Spaţiul ortodox nu operează nici cu un primat absolut al Scripturii, limitat la cel al Sfintei Scripturi (vezi spaţiul protestant şi neoprotestant) sau chiar extins şi la scrierile Sfinţilor Părinţi, adică laSfânta Tradiţie (vezi şi unele lucrări de teologie academică din spaţiul ortodox), şi nici cu un primat al autorităţii bisericeşti instituţionalizate (vezi spaţiul tradiţiei romano-catolice), ci operează, aşa cum am văzut, cu primatul Duhului lui Dumnezeu, care se manifestă şi în Sfânta Scriptură şi în autoritatea bisericească, în măsura în care acestea sunt parte integrantă a organismului viu, unic şi unitar al Bisericii ca atare."